Supplément à la « Vie Spirituelle »

Juillet-Août 1934

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le Saint-Esprit, principe de l'Église

a) *La cause première de l'Église*

L'Église, disions-nous dans un précédent article, a quelqu'un qui travaille en secret pour elle : c'est le Dieu caché qui éclaire mystérieusement tout homme (1). Ce secret travail, on le sait, est particulièrement attribué au Saint-Esprit.

Le Saint-Esprit est d'abord au *principe* de l'Église, il la meut et la vivifie.

1. Considéré dans sa nature humaine, le Christ est tête de l'Église, mais les dons surnaturels qu'il communique aux membres du corps mystique, il les reçoit à son tour de la Divinité : de même que le fer brûle à cause du feu qui lui est uni, ainsi la nature humaine du Christ, à cause de la Divinité dont elle est l'organe, vivifie toute l'Église. C'est donc la divinité, la Trinité sainte qui est, à travers l'humanité du Christ, la cause première de l'être et de la vie de l'Église.

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, 1er mai 1934, Supplément, p. [79].

La Trinité tout entière, Père, Fils, Saint-Esprit, donne à l'Église son âme, c'est-à-dire le lien immanent qui la rassemble, la force intérieure qui la coordonne, et dont les éléments principaux sont l'orientation immanente reçue du pouvoir juridictionnel, le caractère sacramentel, et la grâce sacramentelle, laquelle s'épanouit dans la charité sacramentelle, suprême cause immanente de l'unité du corps mystique.

2. Cependant on peut attribuer en propre au seul Saint-Esprit la production et la conservation de l'Église, de sa charité et de son unité.

La charité, en effet, causée dans l'Église par les trois divines Personnes, est, par une ressemblance particulière, spécialement attribuable au Saint-Esprit. On n'ignore pas que c'est par voie de connaissance que le Fils procède du Père, et par voie d'amour que le Saint-Esprit procède de l'un et de l'autre; de même que je ne puis penser une chose sans que se forme aussitôt en moi l'idée, le concept de cette chose, c'est-à-dire une parole immatérielle, un verbe intérieur, lequel donc procède par voie de connaissance; et que je ne puis aimer une chose sans que se forme en moi comme une inclination, — une propension, un poids qui m'entraîne vers la chose aimée, et qui, on le voit, procède par voie d'amour —, ainsi Dieu ne peut se penser sans engendrer une Parole immatérielle, un Verbe, infini comme lui; et il ne peut s'aimer sans que procède en lui un Poids, un Amour, infini comme lui, et qui est l'Esprit-Saint. Il s'ensuit, dit saint Thomas, que « l'amour par lequel nous aimons Dieu représente en propre le Saint-Esprit : *amor quo Deum diligimus, est proprium repraesentativum Spiritus sancti* », il est en nous comme un poids qui nous entraîne vers Dieu; et que « notre charité, bien qu'elle soit l'œuvre commune du Père, du Fils, du Saint-Esprit, est rattachée au Saint-Esprit par une raison spéciale » (1),

(1) IV *Contra Gent.*, cap. 21 ; cf. cap. 19-22.

qu'elle lui est « attribuée en propre ». Ainsi en sera-t-il non seulement de la charité, mais encore de ses effets qui remplissent l'Église : la paix, la crainte filiale, la consolation divine : « L'Église, dans toute la Judée, la Galilée, la Samarie, avait la paix, se développant et progressant dans la crainte du Seigneur, et elle était remplie de la consolation du Saint-Esprit » (Act., IX, 31).

L'unité de l'Église, œuvre, elle aussi, des trois personnes divines, est attribuée spécialement au Saint-Esprit parce qu'elle est un effet de la charité; et encore, comme le remarque saint Augustin, parce qu'elle est à la ressemblance du Saint-Esprit en qui l'on peut voir le lien du Père et du Fils : « La rémission des péchés — par quoi l'Esprit de division est renversé et chassé —, et en conséquence le lien de l'unité de l'Église de Dieu, est, sans doute avec la coopération du Père et du Fils, comme l'œuvre propre du Saint-Esprit, car le Saint-Esprit est lui-même comme le lien du Père et du Fils. En effet, le Père n'est Père que du Fils, le Fils n'est Fils que du Père. Mais l'Esprit-Saint est l'Esprit de l'un et de l'autre, du Père et du Fils (1). »

3. Le Saint-Esprit est donc, par attribution, le principe de l'Église. Il la consacre et la manifeste au jour de Pentecôte : « Quand arriva le jour de la Pentecôte, ils étaient tous ensemble en un même lieu, et tout à coup il vint du ciel un bruit comme celui d'un vent qui souffle avec force, et il remplit toute la maison où ils étaient assis, et ils virent paraître comme des langues de feu qui se partagèrent et se posèrent sur chacun d'eux; ils furent tous remplis de l'Esprit-Saint et ils se mirent à parler d'autres langues selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer » (Act., II, 1-4). Il la conserve dans l'unité : « Que la communion du Saint-Esprit [c'est-à-dire la communion dont le Saint-Esprit est l'agent] soit avec vous tous » (II Cor., XIII, 13). Il ordonne en elle les diverses fonctions

(1) *Sermo* LXXI, n° 33.

de la vie : « A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité. A l'un en effet est donnée par l'Esprit une parole de sagesse, à l'autre une parole de connaissance, selon le même Esprit; à un autre la foi dans le même Esprit; à l'un le don des guérisons dans ce même Esprit, à l'autre la puissance des miracles ; à un autre la prophétie, à un autre le discernement des esprits; à l'un la diversité des langues, à l'autre le don de les interpréter. Mais c'est le seul et même Esprit qui produit tous ces dons, les distribuant à chacun en particulier comme il lui plaît » (I Cor., XII, 7-11).

b) *Le Saint-Esprit comparé successivement au cœur, à l'âme, à la personnalité de l'Église*

Le Saint-Esprit régit, par le Christ, toute l'Église. Mais c'est un principe invisible et secret.

S'il y avait dans l'homme un principe caché qui vivifiât la tête elle-même, et par elle tous les membres, on pourrait comparer son rôle à celui du Saint-Esprit dans l'Église. (Le mot Église peut être entendu ici en son triple sens : sens « large », sens « moyen », sens « restreint ».)

1. Les anciens ont pensé au *cœur*. Parlant du rôle respectif du Christ et de l'Esprit, saint Thomas écrit : « La tête est extérieurement supérieure aux autres membres, mais le cœur exerce comme une influence occulte. Aussi est-ce au cœur qu'il faut assimiler le Saint-Esprit qui, dans le secret, vivifie et unit l'Église, et c'est à la tête que doit être assimilé le Christ, lequel, selon sa nature visible, est un homme préposé aux autres hommes (1). » Et encore : « Le cœur est un membre caché, la tête un membre apparent. Le cœur peut donc signifier la divinité du Christ ou du Saint-Esprit ; et la tête, la nature

(1) III*, qu. 8, a. 1, ad 3.

visible du Christ, vivifiée par la divinité invisible (1). »

2. Ils ont pensé aussi à l'*âme*.

Notons tout de suite qu'à s'en tenir au seul vocabulaire aristotélicien le nom d'âme de l'Église conviendra *en propre* au principe formel qui anime l'Église, c'est-à-dire d'abord au principe créé comportant trois éléments : l'orientation juridictionnelle, le caractère sacramentel, la grâce sacramentelle; ce sont là trois effets du Saint-Esprit, ce n'est pas le Saint-Esprit lui-même. C'est donc au sens *métaphorique* que le nom d'âme de l'Église peut être donné au Saint-Esprit tant qu'on en reste à considérer le Saint-Esprit comme le principe efficient qui ne cesse de régir personnellement l'Église par sa providence.

Notons encore, avec Cajetan, que « l'âme préside au corps selon un triple ordre de causalité : selon la causalité efficiente, car elle est la cause des mouvements corporels du vivant; selon la causalité formelle, car elle est la forme du corps; selon la causalité finale, car le corps est pour l'âme » (2). Quand nous parlerons de l'habitation du Saint-Esprit dans l'Église qui l'hospitalise, nous comparerons son rôle à celui de l'âme considérée comme cause formelle et comme cause finale; pour le moment, c'est surtout à l'âme considérée comme puissance motrice du corps qu'il convient de comparer l'action du Saint-Esprit sur l'Église.

On trouve cette dernière comparaison par exemple dans saint Augustin. Il explique, dans un sermon de Pentecôte, que si le Saint-Esprit donné aux temps apostoliques était souvent accompagné du don des langues, c'était pour présager que l'Église qu'il consacrait parlerait bientôt toutes les langues et passerait dans toutes les nations. Cette prophétie est maintenant accomplie ; la grande Église répandue de l'Orient jusqu'à l'Occident parle toutes les langues et il suffit, pour les parler toutes par elle,

(1) *De Veritate*, qu. 29, a. 4, ad 7.
(2) *Comm. in* II^{am} II^{ae}, qu. 60, a. 6, ad 3.

de ne faire qu'un avec elle. Qu'on ne craigne donc pas d'être sans le Saint-Esprit si l'on n'a pas reçu le don des langues :

> Voulez-vous avoir l'Esprit-Saint ? Écoutez, mes frères. L'esprit qui fait vivre tout homme, qui fait vivre chaque homme, s'appelle l'âme. Voyez ce que fait l'âme dans le corps. Elle vivifie tous les membres : elle voit par les yeux, entend par les oreilles, sent par les narines, parle par la langue, œuvre par les mains, marche par les pieds. Elle est présente à tous les membres à la fois, pour leur donner la vie. A tous elle donne la vie, à chacun d'eux une fonction propre. Ni l'œil n'entend, ni l'oreille et la langue ne voient, ni l'œil et l'oreille ne parlent. Cependant tous vivent, l'oreille, la langue, etc. Les fonctions sont diverses, la vie est commune. Ainsi est l'Église de Dieu : en tels saints elle fait des miracles, en tels saints elle prêche la vérité, en tels saints elle garde la virginité, en tels saints elle observe la pudeur conjugale, en certains ceci, en d'autres cela. Chacun a son œuvre propre, mais tous ont pareillement la vie. *Et ce que l'âme est au corps de l'homme, l'Esprit-Saint l'est au corps du Christ qui est l'Église. L'Esprit-Saint fait dans toute l'Église ce que fait l'âme dans tous les membres d'un corps* (1).

Ces derniers mots seront repris par Léon XIII dans l'encyclique *Divinum illud munus* (9 mai 1897).

Saint Basile avait dit, en appuyant peut-être davantage sur le rôle du Saint-Esprit comme cause formelle de l'Église :

> *De même que le tout est dans les parties, ainsi le Saint-Esprit est-il partout par la répartition des dons.* Nous sommes tous membres les uns des autres, ayant reçu chacun, selon la grâce de Dieu qui nous a été faite, des dons diffé-

(1) *Sermo* CCLXVII, n° 4.

Dans son *Exposé sur le Symbole des Apôtres*, saint THOMAS D'AQUIN compare également le Saint-Esprit à l'âme de l'Église : « De même, dit-il, que l'homme n'a qu'une âme et qu'un corps, mais divers membres, ainsi l'Église catholique ne forme qu'un corps composé de divers membres. L'âme qui vivifie ce corps est le Saint-Esprit : *Anima autem quae hoc corpus vivificat, est Spiritus sanctus.* »

rents. [...] Les membres ont les uns pour les autres la même sollicitude mutuelle. Ils sont rassemblés dans la même communion spirituelle par l'affection réciproque qui leur est innée. Aussi, lorsqu'un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui, et lorsqu'un membre est honoré, tous les membres sont honorés avec lui. *De même donc que les parties sont dans le tout, ainsi nous sommes chacun dans l'Esprit*, car nous avons tous été baptisés dans un seul corps, en vue d'un seul Esprit (1).

3. On pourrait penser à la *personnalité*.

Si le Saint-Esprit unifie l'Église, non pas sans doute, à parler d'une façon propre, en *constituant formellement* son unité, mais en la *réalisant efficiemment*, s'il la couvre de sa protection puissante, infaillible, permanente, il devient, de ce fait, le sujet auquel devront être attribuées les démarches de l'Église divine dans le monde. C'est lui qui écrit sur le temps en lettres de feu l'histoire de l'Église, animant ses vertus, utilisant ses défaillances — les défaillances de ses ministres — : il conviendrait, ici surtout, de rappeler la sentence portugaise qui ouvre « Le Soulier de Satin » : *Deus escreve direito por linhas tortas*. Il est donc le principe responsable de la vie de l'Église, de ses conquêtes, de ses luttes, de ses résurrections. Et si l'on appelle personnalité le principe permettant à un être spirituel de jouer dans le monde un rôle indépendant, de représenter un sujet auquel sont imputables des initiatives, des actions libres, on devra consentir à voir dans le Saint-Esprit la source suprême de la personnalité de l'Église.

Le P. Clérissac, après avoir rappelé que cette attribution au Saint-Esprit n'a en réalité rien d'exclusif à l'égard des autres Personnes divines puisque les œuvres extérieures de la Trinité sont produites indivisément : *opera Trinitatis sunt indivisa*, commence le chapitre qu'il consacre à la personnalité de l'Église par les mots du *Credo* :

Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.

(1) *Liber de Spiritu Sancto*, cap. 26; P. G., t. XXXII, col. 181.

Cette quatrième section du Symbole de Nicée, en proclamant les attributs ou notes de l'Église, lui prête du même coup une personnalité et, pour ainsi dire, la dresse en pied devant nous. Venant après les trois premières sections, qui traitent des Personnes de la divine Trinité, cette partie du Symbole signale d'une façon pressante à notre foi la personnalité de l'Église (1).

c) *L'Église, personne réelle*

Est-ce par manière de parler, ou est-ce en vérité que l'Église est une personne? La question est assez grave pour réclamer toute notre attention. Il est impossible de la résoudre sans une brève analyse de la notion de personne (2).

1. Opposons d'abord la personne fictive et la personne vraie ou réelle.

Par fiction on peut convenir, en droit, d'appeler personnes certaines choses inanimées. Cette manière de parler, d'un usage fréquent, permet de déterminer commodément le point de vue où l'on se place pour juger une affaire. Une maison, une rente, une fondation, etc., deviennent ainsi des personnes par une fiction juridique, ce sont des personnes *fictives*.

La personne *vraie*, au contraire, existe comme personne dans la réalité antérieurement à nos artifices de langage : si le droit considère Pierre ou Paul comme des personnes, c'est qu'ils le sont en effet.

2. Une personne vraie ou réelle réunit trois caractères essentiels.

(1) *Le Mystère de l'Église*, Paris, 1918, p. 55.

(2) Saint Thomas d'Aquin, I^a, qu. 29, a. 1, *De definitione personae.* Cette définition est exposée du point de vue métaphysique par R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le Sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1922, p. 323, et du point de vue social par M.-B. Schwalm, O. P., *Leçons de Philosophie sociale*, Paris, 1910, t. I, p. 103.

a) D'abord ce qu'on appelle personne signifie un « tout », un système, existant à part, composé à la fois d'éléments essentiels ou permanents et d'éléments secondaires ou passagers, un petit univers indépendant, un centre d'être et d'activité. Ce tout, cet ensemble, offre assez de consistance pour être le sujet auquel sont attribuées, en dernier ressort, les différentes qualités, manières d'être et activités émanant de lui. *Ce qui* existe, à proprement parler, ce n'est pas le corps, ou l'intelligence, ou l'activité de Pierre; c'est Pierre, lequel possède un corps, une intelligence, une activité. La première note caractéristique de la personne, c'est donc d'être quelque chose de complet, un tout indivisé et incommunicable : *individuum, suppositum.*

b) Mais les êtres individuels sont de deux sortes. Les uns, matériels : minéraux, végétaux, animaux. Les autres spirituels : ce sont les hommes. Eux seuls sont des personnes. L'arbre ou l'animal, qui sont matériels, restent prisonniers du déterminisme de l'univers. L'homme, qui est spirituel, intelligent et libre, peut vaincre en partie ce déterminisme. C'est donc exclusivement ce qui est humain qu'il faudra considérer comme un système qui se suffit, comme un tout indépendant, capable de se diriger lui-même. D'où le deuxième caractère distinctif de la personne : *rationalis naturae.*

c) Si la personne est un système autonome, un ensemble intelligent et indépendant, elle doit avoir, nous l'avons dit, sa consistance, son unité. Or l'unité qui peut convenir réellement aux choses de la nature est double :

Ou bien il s'agit de l'unité foncière sans quoi telle substance ne saurait exister. Ainsi l'esprit et la chair s'unissent en nous non pas de façon à lier ensemble un ange et une bête, mais de façon à constituer une nouvelle substance, l'homme qui n'est ni ange ni bête. Voilà l'unité par excellence, l'unité *substantielle.* Un « tout » de nature raisonnable, lorsqu'il est un d'une unité substantielle, représente d'une manière parfaite la définition de la personne : *rationalis naturae individua substantia.*

Il est évident, disons-le tout de suite, que l'Église ne sera pas *une* de cette manière. Le prétendre, ce serait nier la personnalité et l'immortalité individuelle des anges et des hommes qui la composent. On sait qu'au XII[e] siècle Joachim de Flore se servait des paroles de l'Évangile (Jean, XVII, 22) : « Père, je veux qu'ils soient un comme nous sommes un », pour déclarer que, puisque les fidèles du Christ sont un, non pas de manière à former une seule réalité (*quaedam una res*), mais par l'union d'une charité indissoluble (*propter unionem indissolubilis caritatis*), les personnes divines doivent être unies pareillement non point dans un seul être (*quaedam summa res*) mais simplement par l'amour qui les rassemble. On tomberait de nos jours dans une erreur inverse, si, pour réagir contre l'individualisme qui s'est glissé jusque dans une certaine théologie, l'on voulait soutenir qu'à la ressemblance de l'unité substantielle de la Trinité, l'unité de l'Église est substantielle. Le quatrième concile de Latran, en condamnant Joachim de Flore, a bien mis toutes choses en place :

> Lorsque la Vérité, priant le Père pour ses fidèles, dit : Je veux qu'ils soient un en nous, comme nous aussi nous sommes un, cette unité doit s'entendre, lorsqu'il s'agit des fidèles, d'une union de charité dans la grâce (*unio caritatis in gratia*), et lorsqu'il s'agit des personnes divines, d'une identité de nature (*identitatis unitas in natura*). C'est ainsi que la Vérité dit ailleurs (Mt., v, 48) : Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait; c'est-à-dire, plus expressément : Soyez parfaits par la grâce, comme votre Père céleste est parfait par sa nature [...]. Car, du Créateur à la créature, on ne peut relever une si grande ressemblance que la dissemblance ne le soit encore davantage (1).

Néanmoins il convient ici d'ajouter sans retard que si l'unité de charité qui rassemble l'Église est, du point de vue métaphysique, non pas une unité substantielle mais

(1) Denz., n[os] 431 et 432.

une unité *accidentelle*, cette unité pourtant est *surnaturelle*, car elle est l'œuvre du Saint-Esprit et elle est constituée formellement par la grâce. Par là, elle dépasse incomparablement la perfection des plus hautes unités substantielles de la nature; tout comme la grâce, qui est métaphysiquement réductible à la catégorie de la « qualité », dépasse incomparablement en prix tout l'univers des « substances » créées. D'où les mots de saint Jean Chrysostome commentant saint Paul :

> Qu'est-ce que l'unité de l'esprit ? De même que, dans un corps, il n'y a qu'un esprit qui tient toutes choses ensemble, même si elles appartiennent à différents membres. Ainsi en est-il ici. Car l'esprit est donné pour unir ceux qui étaient divisés par la race et par les mœurs. Alors le vieillard et le jeune homme, le pauvre et le riche, l'enfant et l'adolescent, la femme et l'homme, et toute âme, ne font qu'une seule chose. Et ils sont plus unis que s'ils étaient un seul corps (1).

Mais revenons à notre sujet.

Ou bien il s'agit d'une unité de surcroît, sans quoi telle substance pourrait continuer d'exister, mais verrait se rompre les liens qui la rattachent à d'autres substances. Ainsi plusieurs hommes s'unissent dans la recherche d'une fin commune. On aperçoit sans peine les caractères d'une pareille unité : elle est ajoutée à l'unité substantielle qu'elle présuppose, c'est donc une unité *accidentelle*; en outre, lorsqu'elle résulte, comme dans l'exemple proposé, d'une démarche intellectuelle et volontaire, elle ressortit aux mœurs humaines et pourra donc s'appeler unité *morale*. Un « tout » de nature raisonnable, lorsqu'il est un d'une unité accidentelle et morale, représente d'une manière imparfaite mais cependant réelle, non pas fictive, la notion de personne.

Toutes les sociétés que font les hommes sont unes de cette unité accidentelle et morale. Dans la mesure où

(1) *In Epistola ad Ephes.*, cap. IV, homil. 9; P. G., t. LXII, col. 72.

elles sont vivantes, où elles existent ailleurs que sur le papier, elles constituent, il y faut insister, autant de réalités neuves et originales. Ils sont victimes d'une grave erreur d'observation et du préjugé mécaniste ceux qui s'avouent incapables de discerner autre chose dans la société que la collection des individus qui la composent, dans le bien commun d'une société que la collection des biens individuels de ses membres. Sans doute la multitude *en dehors* des individus n'est qu'un concept abstrait, si tous les syndiqués se retirent il n'y aura plus de syndicat; mais la multitude *avec* ses individus est une réalité de la nature (1). Elle a des activités propres qu'aucune partie ne peut s'attribuer : l'orchestre est autre chose que la somme des musiciens, l'ordonnance de l'armée autre chose que l'addition des attitudes de chaque soldat (2), la civilisation autre chose qu'une juxtaposition d'efforts particuliers. La collection des éléments individuels n'est jamais qu'une matière, laquelle, disposée par l'intelligence, donnera l'ordre social, le bien commun :

> Le bien commun de la cité et le bien particulier de chacun de ses membres ne diffèrent pas seulement selon le plus et le moins, mais selon une différence qualitative. Autre est en effet la raison du bien commun, autre la raison du bien individuel; comme autre est la raison du tout, autre celle de la partie. Aussi le Philosophe déclare-t-il, au premier livre des Politiques, qu'on parlerait mal en disant que la cité, la famille, etc., diffèrent seulement en quantité, non en espèce (3).

En résumé, suivant que le système autonome, le petit univers indépendant que nous avons appelé personne,

(1) « Multitudo *praeter multa* non est nisi in ratione; multitudo tamen *in multis* est etiam in rerum natura. » Saint Thomas d'Aquin, *De Potentia*, qu. 3, a. 16, ad 16.

(2) « Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem *quae non est propria alicujus partium sed totius*; puta conflictus totius exercitus. » Saint Thomas d'Aquin, *In Ethic. Nic.*, 1, 1, lect. 1.

(3) Saint Thomas d'Aquin, II^a II^{ae}, qu. 58, a. 7, ad 2.

est *un* substantiellement (*simpliciter unum*) ou accidentellement (*secundum quid unum*), on répartit les personnes réelles en deux classes : les personnes particulières (*personae simpliciter*) et les personnes sociales (*personae secundum quid*). On nomme parfois les premières personnes physiques et les secondes personnes morales : il faut se rappeler qu'alors « physique » et « moral » ne s'opposent pas comme réel et fictif, mais signifient simplement d'une part ce qui résulte de la seule nature (physique), d'autre part ce qui résulte des mœurs humaines (moral) (1).

3. Chaque association due à l'intelligence et l'initiative des hommes peut ainsi mériter le nom de personne collective, de personne morale. Mais il faut ajouter aussitôt que ce nom s'applique d'une façon large et impropre

(1) On peut diviser l'être (ou l'un) en *être de raison* et *être réel*, lequel est *substance* (*ens simpliciter*) ou *accident* (*ens secundum quid*).

C'est conformément à cette division que, pour dissiper toute équivoque, nous avons distingué d'abord les *personnes fictives* et les *personnes réelles*, et ces dernières en personnes *physiques* (personae simpliciter) et *morales* ou *sociales* (personae secundum quid).

Mais on pourrait aussi diviser l'être (ou l'un) en *ens simpliciter* (la substance) et *ens secundum quid*, et ce dernier en être *réel* (les accidents) et être *de raison*. Cf. saint Thomas, I^a II^ae, qu. 17, a. 4.

Conformément à cette division, on diviserait les personnes en *personae simpliciter* (personnes physiques) et en *personae secundum quid*, ces dernières étant *réelles* (personnes morales réelles, personnes sociales) ou *fictives* (appelées parfois personnes morales fictives; la fiction prête en effet une vie et des mœurs humaines aux choses).

C'est à cette dernière classification que se réfère le Code de Droit Canon, can. 99, qui distingue les *personnes physiques* (*personae simpliciter*) et les *personnes morales* (*personae secundum quid*), ces dernières étant *collégiales* (personnes morales réelles, personnes sociales) ou *non collégiales* (personnes fictives).

L'important est de ne pas confondre les personnes *sociales* et les personnes *fictives*.

Notons, en passant, que le désaccord des juristes profanes sur la définition de la personne réelle et de la personne fictive vient en partie, peut-être, de ce que le droit considère souvent des personnes composées à la fois d'éléments réels et d'éléments fictifs.

aux sociétés imparfaites, d'une façon stricte et propre aux seules sociétés parfaites.

Les sociétés imparfaites sont celles qui, dans la ligne du bien temporel ou spirituel, sont insuffisantes à conduire l'homme vers son plein développement. En conséquence, elles doivent entrer comme parties dans une société supérieure. Considérées de ce point de vue, elles subsistent non pas en soi mais dans une autre société. Leur autonomie et leur incommunicabilité ne sont que relatives. Elles ne sont donc pas, au sens propre et rigoureux, des personnes. Telles sont, d'une part, la famille, la commune, etc. ; d'autre part, les Églises particulières d'Éphèse, de Smyrne, de Pergame, etc.

La société parfaite est celle qui, dans la ligne du bien temporel ou spirituel, est apte à conduire l'homme à son plein développement. Elle est, dans l'une de ces deux lignes, la société suprême. Elle subsiste en elle-même et les autres subsistent par elle. Telles sont, d'une part, la société politique suprême, qu'on peut appeler « cité », quelles que soient les formes concrètes qu'elle présente ; et, d'autre part, l'Église universelle. Voilà les deux formes de société qui sont, au sens propre et rigoureux, des personnes (1).

(1) C'est le Card. Zigliara qui a défini la *société parfaite* par la *personnalité morale* :

« Supra diximus, hominum *societatem* vocari communiter *personam moralem*; unde ex comparatione hujus personae moralis cum personae physicae ratione, perspicua notio societatis perfectae sumi potest. [...] Nomine societatis perfectae intelligitur *societas per se existens*; hoc est, subsistens in se, et non in alia; consequenter, quae neque est pars alterius, et sicut in esse, ita et in agere, existens sui juris. Hac de causa *civitas* est societas perfecta, quia est totum *per se existens*, sed *familia* et *vicus* sunt societates imperfectae, quia sunt *partes* civitatis. » (*Propaedeutica ad sacram theologiam*, 5e édit., Rome, 1903, p. 386.)

Le P. Schwalm a développé cette indication :

« En quel sens la société peut-elle être dite une personne?

« Pas au sens propre et rigoureux. — Elle n'est pas un tout substantiel unique comme un homme; elle est, au contraire, un

4. Ces deux sociétés dont chacune est parfaite, dont chacune est au sens strict une personne sociale, sont l'une et l'autre providentielles, non pas sans doute d'une manière identique, mais d'une manière analogique, proportionnelle, la société politique étant personne dans l'ordre naturel, et l'Église dans l'ordre surnaturel.

La fin de la société politique est, en effet, le bien commun temporel, c'est-à-dire un bien à notre image, à la fois matériel et spirituel — valeurs spéculatives, éthiques, artistiques — où chacun trouve appui dans la lutte de la raison contre l'animalité. Il est évident que le bien com-

tout substantiellement multiple, un composé de personnes distinctes.

« Mais ce tout est *individuel*. Toute société existante, une famille, une usine, est numériquement une et distincte de toutes ses semblables.

« Ce tout est de *nature raisonnable*. Il est composé matériellement d'hommes doués de raison; formellement unifié par les actes raisonnables de l'autorité qui est comme sa raison collective.

« Donc, sauf l'absence d'unité substantielle, la société participe réellement, d'une manière collective, aux qualités constitutives de la personne : individualité et raison. Et bien que son unité soit accidentelle, elle est fondée sur les nécessités de la nature; c'est-à-dire aussi peu accidentelle que possible. Il y a donc une réelle et grande analogie entre la personnalité physique et la personnalité sociale.

« Et celle-ci peut se définir : *L'individualité propre à une société qui s'ordonne par elle-même et selon la raison à sa fin.*

« Notons, en conséquence, une erreur ou tout au moins une manière de parler induisant à l'erreur, assez fréquente chez les jurisconsultes français, qui semblent l'avoir empruntée à ceux de Rome. Ils regardent les personnalités collectives comme des « personnes fictives » et disent avec le droit romain : *personae vice funguntur*. C'est, à leurs yeux, une simple *fiction commode* de considérer les collectivités comme des individus à part, distincts de leurs membres.

« L'erreur est manifeste : l'être collectif n'existe pas *séparé* des individus qui le composent; mais il est *autre chose* qu'eux individuellement pris. Il est un tout, subsistant par lui-même, ayant sa nature et ses opérations de tout, comme le dit saint Thomas.

« Donc la personnalité sociale n'est pas *fictive* mais *réelle*. » (*Leçons de philosophie sociale*, t. I, pp. 105-106.)

mun temporel ainsi défini est voulu de Dieu. Dieu nous incline vers l'état de société par un premier désir qu'il fait sortir du fond de notre nature et dont il nous demande de prolonger l'élan par notre libre détermination. Ainsi la société politique est l'œuvre de la Providence générale par laquelle Dieu dirige vers leurs fins, conformément à leurs natures respectives, toutes les créatures de l'univers. Recevant sa première cohésion d'une providence qui s'étend à toute la nature, la société politique sera donc une personne sociale *naturelle*.

L'Église a des fins différentes. Elle existe « pour que nous ne soyons plus des enfants flottants et emportés à tout vent de doctrine par la tromperie des hommes et par leur astuce à induire en erreur, mais que, adhérant à la vérité dans la charité, nous croissions de toute manière en celui qui est la tête, le Christ » (Éphés., IV, 14-15). Le lien créé qui par excellence unit ses membres, la charité, est comme une extension de la charité même du Christ, comme une similitude de l'unité d'essence, incréée, qui lie entre elles, dans l'éternité, les personnes divines : « Je ne prie pas seulement pour ceux-ci, mais aussi pour tous ceux qui, sur leur parole, croiront en moi, *afin que tous soient un comme toi-même, ô Père, tu es en moi et moi en toi; afin qu'eux aussi soient en nous ;* et que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jean, XVII, 20-21). Ce n'est pas ici, on le voit, une société naturelle. C'est la patrie de la vie éternelle où sont connus et aimés le seul vrai Dieu et Celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ. L'action par laquelle Dieu forme, soutient et vivifie son Église est d'une tout autre sorte que l'action par laquelle il gouverne l'univers de la nature. L'Église n'est pas abandonnée à la seule providence générale qui assure dans l'ensemble la formation de la société politique. Elle est l'objet d'une providence spéciale, s'exerçant à travers le Christ : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc [...]. Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle », et qui lui fait une destinée privilégiée. C'est pourquoi elle

est, à l'exclusion de toute autre société, une personne sociale *surnaturelle* (1).

d) *La personnalité de l'Église c'est, non pas formellement mais efficiemment, le Saint-Esprit*

1. C'est Dieu, c'est le Saint-Esprit qui à travers l'humanité de Jésus forme l'Église et l'introduit dans le monde comme une personne. Mais, après lui avoir donné tout ce qu'il faut pour subsister en elle-même et pour agir à l'égard du monde avec indépendance, il ne l'a pas détachée de lui. Il la maintient liée à lui par une providence si particulière, une sollicitude si constante, un

(1) On pourra dire, avec le P. Clérissac, que la personne de l'Église dépasse en précision et en fermeté, comme en étendue et en richesse, le concept de personne morale.

En précision et en fermeté, car si les éléments composant l'Église, à savoir les hommes, le Christ et le Saint-Esprit, ne peuvent donner, philosophiquement parlant, qu'un tout accidentel et improprement substantiel, cependant le lien qui les unit, étant une personne divine, confère à leur assemblage une unité, une stabilité, une autonomie qui mérite supérieurement, sous un certain rapport, le nom de personne : ou plutôt, il faut dire que cette personne est absolument nouvelle et que seule l'Église en réalise le type.

En étendue et en richesse, car, tandis que la personne morale ordinaire est resserrée dans les limites d'un groupe humain, la personne de l'Église intègre en soi toutes les variétés des individus humains et peut en embrasser un nombre toujours plus grand.

On peut montrer des signes de la vie personnelle de l'Église dans sa prodigieuse *mémoire* : « Les États ont leur tradition et leurs archives, les bureaucraties leur routine : mais rien de tout cela n'explique la fidélité de l'Église à ses souvenirs, et quels souvenirs! — aussi anciens que le monde, et tenus pour des révélations et des confidences de Dieu »; et dans la *certitude* avec laquelle elle annonce le dépôt de la révélation divine.

Enfin « ce par quoi se manifeste excellemment et s'affirme la personne humaine, c'est la *voix*, qui exprime par la parole, mieux que tout autre organe, les pensées et les libres décisions de l'être rationnel. La Voix sensible de l'Église, c'est le Pape » (*Le Mystère de l'Église*, ch. III, La personnalité de l'Église).

amour si jaloux qu'il est lui-même le sujet responsable de ses activités. De même que tout ce que fait l'homme se rapporte en fin de compte à son moi, à sa personne, constituée formellement par l'ultime perfection qui achève l'homme dans la ligne de son être substantiel, ainsi tout ce que fait l'Église, notamment lorsqu'elle surmonte les attaques de ses ennemis ou les défaillances de ses propres enfants, se rapporte en fin de compte au Saint-Esprit qui lui est uni, non pas sans doute hypostatiquement dans l'ordre de l'être, mais efficiemment dans l'ordre de l'agir. D'où les fortes paroles des Pères, par exemple d'un saint Irénée : « Où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu, et où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce : et l'Esprit, c'est la vérité » (1) ; ou d'un saint Jean Chrysostome : « Si l'Esprit n'était pas là, l'Église ne subsisterait plus; mais si l'Église subsiste, il est manifeste que l'Esprit s'y trouve » (2).

Le sujet d'attribution de la vie et des démarches de l'Église, c'est bien, à titre de cause intermédiaire, la nature humaine de Jésus : *Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu?* mais c'est, à titre de cause suprême, la Trinité tout entière, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, désignée souvent par le seul Saint-Esprit, lequel procède par voie d'amour, auquel donc peut être référé, en vertu d'une appropriation, l'amour créé qui est au cœur de l'Église. C'est la raison suprême pour laquelle l'Écriture peut rapporter au Saint-Esprit toute la vie de l'Église.

Quand il descendra au jour de Pentecôte, c'est lui, dit le Christ, qui « convaincra le monde au sujet du péché, de la justice et du jugement : au sujet du péché, parce qu'ils n'ont pas cru en moi ; au sujet de la justice, parce que je vais vers le Père et vous ne me verrez plus ; au sujet du jugement, parce que le Prince de ce

(1) « Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et omnis gratia : Spiritus autem veritas. » (*Contra haereses*, lib. III, cap. 24; P. G., t. III, col. 966.)

(2) *De sancta Pentecoste*, homil. I, n° 4; P. G., t. L, col. 459.

monde est jugé » (Jean, XVI, 8-11). C'est-à-dire : au sujet du péché parce que le Saint-Esprit fera éclater aux yeux que l'Église est divine, que le Christ était donc envoyé de Dieu pour la fonder, et que ceux qui lui ont résisté, en refusant de croire en lui, ont lutté contre Dieu même; au sujet de la justice, parce que l'Église devenant, grâce à lui, visiblement capable de relayer le Christ sur la terre, celui-ci, sûr désormais de l'avenir de son œuvre rédemptrice, ne sera plus tenu de rester dans un monde normalement régi par des lois de corruption, de souffrance et de mort, mais pourra s'élever vers un monde supérieur où ni la souffrance ni la mort ne le domineront plus; au sujet du jugement, parce qu'il imprimera à l'Église un élan si vigoureux que tous les assauts de l'enfer seront impuissants à le briser, et qu'il paraîtra ouvertement que le Prince de ce monde, malgré l'acharnement désespéré de ses dernières attaques, est virtuellement vaincu.

A la Pentecôte, en effet, commence l'expansion incoercible de l'Église. Le livre des Actes la décrit, revêtue de la force du Saint-Esprit, partant de Jérusalem pour gagner peu à peu la Judée, la Samarie et les extrémités de la terre (Act., I, 8).

2. Le Saint-Esprit la régit de toutes parts.

a) Il l'éclaire par le moyen du pouvoir de juridiction, soit qu'il donne à la juridiction auxiliaire des apôtres d'enseigner au monde de nouvelles révélations, soit qu'il donne à la juridiction permanente de l'Église de conserver avec fidélité et d'expliquer avec infaillibilité le dépôt des révélations apostoliques. « Quand l'Esprit de vérité sera venu, *il vous guidera vers la vérité tout entière*, car il ne parlera pas de lui-même », il n'apportera pas une autre doctrine que celle du Père, mais, comme Jésus, « il redira tout ce qu'il entendra et il vous fera connaître les choses futures. Lui me glorifiera, *car il prendra du mien, et il vous le fera connaître*. Tout ce qu'a le Père est à moi, voilà pourquoi j'ai dit qu'il prend du mien et qu'il vous le fera connaître » (Jean, XVI, 13-15). Et encore : « Je

vous ai dit ces choses pendant que je demeurais auprès de vous. Mais le Paraclet (c'est-à-dire Celui qui persuade), l'Esprit-Saint, que mon Père enverra en mon nom, celui-là vous *enseignera* tout et vous fera *ressouvenir* de tout ce que je vous ai dit » (Jean, XIV, 25-26). Deux actions du Saint-Esprit sont ici marquées : d'une part aux seuls apôtres, incapables d'abord de porter la vérité tout entière, il enseignera de nouvelles révélations ; d'autre part il les fera, eux et leurs successeurs, se ressouvenir, par une infaillible mémoire, de la doctrine du Christ. Consciente de cette prodigieuse assistance, l'Église, rassemblée au concile de Jérusalem, pourra donner son jugement en ces mots : *Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous* (Act., XV, 28).

b) En même temps qu'il éclaire les fidèles par le pouvoir de juridiction, le Saint-Esprit pénètre dans leur âme par les sacrements : c'est en son nom, en même temps qu'au nom du Père et du Fils, que le baptême est conféré aux nations (Mt., fin) ; c'est lui qui descend sur tous ceux auxquels les apôtres imposent les mains (Act., VIII, 17; XIX, 6).

c) Mais s'il se sert des sacrements pour répandre ses dons avec surabondance et pour donner la grâce *ex opere operato*, c'est-à-dire non pas certes *indépendamment* des dispositions du sujet, mais *au-delà* de ces dispositions, et proportionnellement à elles, en sorte que qui demande deux obtienne quatre et qui demande quatre obtienne huit —, le Saint-Esprit, une fois les sacrements reçus, continue de frapper à la porte de nos cœurs, il essaie d'entrer en nous, pour nous purifier, nous illuminer, nous fortifier. Il prie en nous par des gémissements inénarrables. Sa grâce, dont il nous entoure invisiblement, est comme l'air que nous respirons et sans lequel la mort viendrait aussitôt par asphyxie. Il nous dispose à goûter la parole divine : on sait comment le Seigneur ouvrit le cœur de cette marchande de pourpre de Thyatire pour qu'elle fût attentive à ce que disait saint Paul (Act., XVI, 14), ou comment il préparait les Gentils au baptême :

« Pierre parlait encore, lorsque le Saint-Esprit descendit sur tous ceux qui écoutaient la parole. Les fidèles venus de la circoncision qui accompagnaient Pierre étaient tout hors d'eux-mêmes en voyant que le don du Saint-Esprit était répandu même sur les Gentils. Car ils entendaient ceux-ci parler des langues et glorifier Dieu. Alors Pierre dit : Peut-on refuser l'eau du baptême à ces hommes qui ont reçu le Saint-Esprit aussi bien que nous? Et il commanda de les baptiser au nom du Seigneur Jésus-Christ » (Act., x, 45-47).

3. Le Saint-Esprit remplit et unifie toute l'Église, *Spiritus sanctus, unus et idem numero, totam Ecclesiam replet et unit* (1). Il œuvre en elle et par elle. Elle est l'organe dont il se sert pour gagner le monde. Les avances de l'Église sont ses avances à lui, les reculs de l'Église ses reculs. Il la conduit à travers les difficultés dont elle est entourée. Il compose lui-même son histoire. Il utilise d'abord à cette fin l'obéissance, la fidélité, la générosité de ses amis. Mais il fera servir encore à son dessein les coups des persécuteurs et même les trahisons des mauvais chrétiens. Il la tient constamment au-dessus du monde en lui donnant avant tout la substance de sa vie profonde, mais aussi une vertu extérieure qui triomphe finalement de tous les obstacles.

Aux moments décisifs de son histoire, il lui envoie des secours extraordinaires. Il suscite en elle des miracles de force, de lumière, de pureté : dans la hiérarchie ou dans le peuple fidèle, des hommes et des femmes se lèveront, un François d'Assise ou un François Xavier, une Catherine de Sienne ou une Thérèse d'Avila, qui prendront une connaissance si haute du trésor éternel de l'Église qu'ils sauront y désigner avec un diagnostic infaillible le remède aux misères dont périt leur temps. Ils auront, pour annoncer leur message, tant de netteté dans la voix, tant de sainteté dans le cœur, ils mettront en si

(1) Saint Thomas d'Aquin, *De Veritate*, qu. 29, a. 4.

vive opposition les fruits de vie de la sagesse et les fruits de mort de l'illusion, que le monde ébloui, secoué de sa léthargie, croira réentendre les apôtres. Ils feront des miracles, ils discerneront les esprits, ils parleront en langues. Ils seront les vrais prophètes. Ils prophétiseront non pas en dehors de l'Église, ni surtout contre elle. Ils prophétiseront non pas pour ajouter un nouveau contenu à la révélation plénière faite une fois pour toutes par le Christ et les apôtres. Mais, admirablement instruits par l'intelligence de cette révélation, ils prophétiseront pour éclairer à sa lumière le mouvement de leur époque et le cœur éternel de l'humanité. En eux reparaîtront, mais sous une forme désormais adaptée aux conditions nouvelles de la vie de l'Église, les grâces charismatiques qui, au témoignage de l'Écriture, furent élargies aux premiers chrétiens : « A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité. A l'un en effet est donnée par l'Esprit une parole de sagesse, à l'autre une parole de science, selon le même Esprit ; à un autre la foi dans le même Esprit; à l'un le don des guérisons dans ce même Esprit, à l'autre la puissance des miracles (1). Mais c'est le seul et même Esprit qui produit tous ces dons, les distribuant à chacun en particulier comme il lui plaît » (I Cor., XII, 7-11).

Ces venues du Saint-Esprit dans l'Église, ces « missions » du Saint-Esprit pourront se borner parfois à des secours miraculeux — ou même simplement providentiels (2). Le plus souvent, les manifestations charismati-

(1) Saint THOMAS (I^a II^ae, qu. 111, a. 4) distingue selon ce passage de saint Paul les grâces charismatiques, c'est-à dire les grâces données non directement pour la sanctification personnelle mais pour l'utilité sociale.

Un peu plus loin, saint Thomas explique que les grâces charismatiques sont destinées à procurer le bien commun *immanent* de l'Église, l'ordre intérieur de l'Église, tandis que les grâces sanctifiantes se réfèrent directement à Dieu, qui est le bien commun *séparé* de l'Église (I^a II^ae, qu. 111, a. 5, ad 1).

(2) « Même des missions diplomatiques ou militaires, dès qu'elles ont pour objet les intérêts de la Chrétienté et qu'elles sont confé-

ques de l'Esprit ne seront que le signe extérieur, le contre-coup sensible d'une effusion surnaturelle, incomparablement plus précieuse encore, de grâce et de sainteté (1).

En tout cas, jamais les interventions du Saint-Esprit dans l'Église ne sauraient être contraires aux directions que le Saint-Esprit lui-même donne ouvertement à l'Église par le pouvoir de juridiction qu'il assiste. Elles devront toujours, pour s'exercer au dehors, avoir l'approbation, au moins sous la forme élémentaire d'une permission, de ceux auxquels il a été dit : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous méprise me méprise. » Sans quoi les plus belles qualités, les plus magnifiques impulsions seraient perdues pour le ciel et se produiraient au profit du désordre. C'est la suprême tentative du Séducteur de chercher à détourner de leur fin les plus divines énergies. Il arrivera parfois que Dieu, après avoir déposé en certaines âmes des dons admirables d'apostolat, ne leur enverra pas, au dernier moment, le signe qu'elles attendent de l'autorité de l'Église pour agir. Il veut que leur flamme brûle dans le secret. Il a besoin, pour composer le trésor caché de son Église, du sacrifice d'élans très généreux qui peut-être eussent été conquérants. La plante ne peut pas être que fleurs, il lui faut des racines qu'elle enfouisse dans la terre :

rées par mandat du Saint-Siège, deviennent des missions proprement surnaturelles. Don Juan d'Autriche, chargé de sauver l'Europe à Lépante, mérite d'avoir pour épitaphe la magnifique appropriation [de saint Pie V] : *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Johannes* » (H. Clérissac, O. P., *Le Mystère de l'Église*, p. 166).

(1) Chez les apôtres, dit saint Thomas, le pouvoir de faire des miracles, le don de prophétie, les autres charismes étaient des *manifestations de la grâce sanctifiante*; c'est pourquoi les charismes sont appelés par saint Paul des manifestations de l'Esprit. Quand donc on dit que le Saint-Esprit a été donné aux apôtres pour faire des miracles, on veut affirmer qu'ils ont reçu la grâce sanctifiante en même temps que les signes qui la manifestent. Dans les cas où *seules les grâces miraculeuses* seraient données, on ne pourrait dire tout court que le Saint-Esprit est donné : il faudrait préciser qu'il s'agit de l'esprit de prophétie ou des miracles (I^a^, qu. 43, a. 3, ad 4).

Quelquefois tout semble appeler la mission de l'Église, et la mission ne vient pas. On peut sans doute l'expliquer suffisamment par le sens supérieur des opportunités qui est propre à l'Église. Newman forme vainement certains grands projets pour l'affermissement du catholicisme en Angleterre : on s'acheminera vers leur réalisation après sa mort. Mais cet exemple même nous suggère une autre explication. Quand l'homme qui fait le rêve d'une grande œuvre religieuse est un grand sensitif, il caresse cette œuvre comme le fruit de son art personnel; en vrai artiste, il y met de subtiles exigences et des ardeurs fébriles. Or, les œuvres de Dieu et de l'Église sont des fruits de raison et de sagesse; et, de plus, il ne faut pas qu'on les puisse attribuer au caprice, ni même au génie d'un artiste humain. Dieu donc fait à l'artiste l'honneur de pressentir et d'annoncer l'œuvre, mais il réserve à son Église de l'accomplir, souvent par des instruments plus humbles. Cette épreuve, cette loi de purification de l'individuel et de l'humain, elle est imposée aux idées aussi bien qu'aux œuvres. Si Dieu n'a pas voulu que saint Thomas d'Aquin achevât sa Somme, ce n'est point que l'humilité du grand docteur fût en péril, mais c'est parce que de telle matières ne s'élucident, ne s'achèvent que dans l'Éternité (1).

Le P. Clérissac ajoute :

L'on a dit qu'il faut savoir souffrir non seulement pour l'Église, mais par l'Église. S'il y a quelque vérité dans cette parole, c'est que nous avons parfois besoin d'être traités fortement, d'être tenus dans l'ombre, le silence et toutes les apparences de la disgrâce, et peut-être pour n'avoir pas assez profité des faveurs et des avances de l'Église en d'autres temps. Puis, n'en doutons pas, ce traitement fort, nous faisant efficacement concourir à l'ordre et à la sainteté de l'Église, nous sera l'équivalent surnaturel d'une mission. En tout cas, le signe certain que nous gardons la plénitude de l'Esprit est de ne jamais admettre que nous puissions souffrir par l'Église autrement que nous pouvons souffrir par Dieu (2).

(1) H. Clérissac, O. P., *Le Mystère de l'Église*, La mission et l'esprit, p. 174. — (2) *Ibid.*, p. 178.

Pourquoi d'ailleurs s'étonner beaucoup d'une telle conduite de l'Esprit ? Si l'Église est sa chose, s'il la régit à la manière dont la personne du Verbe a régi la nature humaine individuelle qu'elle s'est unie, s'il essaie de reproduire avec toute l'Église, sur la trame du temps et de l'espace, le dessin de la vie temporelle du Christ, ne faudra-t-il pas qu'on puisse retrouver en elle, au moins dans une certaine mesure, ce confondant mystère de la vie cachée, c'est-à-dire ce mystère d'une intelligence venue pour illuminer les siècles et d'un amour venu pour jeter le feu sur la terre et qui demeurent, pendant trente années sur trente-trois, ensevelis dans le silence et la nuit ? Qu'est-ce, à côté du silence du Christ, que le silence d'un homme, fût-il même Augustin ou Thomas d'Aquin, François d'Assise ou Jean de la Croix ? Et ne faudra-t-il pas qu'on puisse retrouver dans l'Église, au moins pour une certaine mesure, le mystère plus étonnant encore de l'agonie sur la croix, que de son âme et de l'âme de ses enfants, moins divines certes que l'âme du Sauveur, s'élève aussi, à certaines heures, le cri bouleversant : « Eloï, Eloï, lamma sabacthani. »

4. L'Esprit-Saint est à la racine de l'Église. Il est distinct d'elle autant que le Créateur de la créature, l'Infini du fini. Et cependant il est lié à elle par une providence si attentive, si délicate, si active qu'il est comme une partie intégrante de son être, à savoir sa personnalité, l'achèvement ultime de sa nature, son habilitation à l'existence, le sujet d'attribution des manifestations de sa vie. De là vient à l'Église sa gloire, l'ordre lucide de son amour, l'immensité de son cœur catholique, l'autorité sereine de son témoignage, la majesté de sa démarche : c'est à quoi Newman la reconnut quand elle se présenta devant lui pour la première fois, et l'épisode d'Énée rencontrant la déesse dans les bois de Carthage lui remonta dans le souvenir : *Incessu patuit dea...* Le Saint-Esprit, nous l'avons dit, est uni à l'Église efficiemment

dans l'ordre de l'agir, non pas hypostatiquement dans l'ordre de l'être. Mais, cette différence affirmée, il faut ajouter aussitôt qu'il gouverne l'Église universelle à l'instar du Verbe gouvernant la nature humaine individuelle du Christ et que l'union qui lie, dans l'Église, l'Esprit aux baptisés est une image très pure de l'union qui lie, dans le Christ, le Verbe à la nature humaine. On peut lire dans cette perspective les paroles inépuisables de la prière de Jésus à son Père : « Je ne prie pas seulement pour ceux-ci, mais aussi pour ceux qui sur leur parole croiront en moi, afin que tous soient un *comme toi-même, ô Père, tu es en moi et moi en toi.* [...] Pour moi, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un *comme nous sommes un*, moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité... » (Jean, XVII, 20-23.)

5. Achevons ces réflexions sur l'Esprit, personnalité de l'Église, par une considération inspirée de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin sur les « missions » des divines Personnes.

Parce que le Verbe vient éternellement du Père et qu'il s'est, un jour, uni hypostatiquement une nature humaine, il faut dire qu'il a été envoyé par le Père : « Je ne suis pas seul, mais le Père qui m'a envoyé est avec moi » (Jean, VIII, 16).

Parce que l'Esprit vient éternellement du Père et du Fils et qu'il est apparu dans l'Église, par exemple au jour de Pentecôte, il faut dire qu'il a été lui aussi envoyé dans le monde : « Le Paraclet, l'Esprit saint que mon Père enverra en mon nom, celui-là vous enseignera tout et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (Jean, XIV, 26). « Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous; mais si je pars, je vous l'enverrai » (Jean, XVI, 7). Les Actes des Apôtres décrivent sa venue à la Pentecôte.

Les deux personnes divines qui, dès l'éternité, procèdent de lui, le Père les envoie donc au monde : le Fils

est envoyé pour s'unir hypostatiquement une nature humaine; l'Esprit, pour s'unir efficiemment l'Église.

La personnalité du Christ c'est, en vertu de l'union hypostatique, le Verbe.

La personnalité de l'Église c'est, en vertu d'une attribution propre, l'Esprit.

Mais saint Paul, parlant aux Éphésiens de l'union mystérieuse du Christ et de l'Église, évoque le souvenir biblique du premier mariage : « Ils seront deux dans une seule chair » (Ephés., v, 31). Le Christ et l'Église, devenus par leur mutuel amour comme une seule chair, sont ainsi le lieu visible où se rejoignent le Verbe et l'Esprit, les deux personnes divines envoyées par le Père pour le salut du monde. Il y a désormais, dans le désert de notre planète, un nouvel Eden que féconde la sollicitude croisée du Verbe et de l'Esprit, de l'Intelligence et de l'Amour. Ce vivant paradis, c'est le corps mystique du Christ, l'Église. Les paroles de l'Apocalypse achèvent de s'éclairer. A Jésus qui vient à son Église pur et splendide comme l'étoile de matin : « Moi, Jésus..., je suis la Racine et la Race de David, l'Étoile éclatante du matin », c'est l'Esprit, animant l'Église, qui répond : « Et l'Esprit et la Fiancée disent : Viens !... Amen ! Viens, Seigneur Jésus ! » (Apoc., xxii, 16 à 20).

Charles Journet.

Gerson et l' « Imitation »

(suite)

3. Gerson a-t-il voulu demeurer inconnu ?

De ce que nous avons dit jusqu'ici, nous croyons avoir le droit de conclure qu'en faveur de Gerson comme auteur de l'*Imitation* il n'existe, ni de son vivant, ni après sa mort, aucun témoignage historique. Aucun de ses contemporains, aucun de ses proches ou de ses admirateurs, n'a jamais songé à revendiquer pour lui la paternité du chef-d'œuvre.

Mais, après tout, ce silence n'est-il pas naturel, si l'on admet que, « dans son admirable humilité », le saint homme a voulu cacher son nom, et qu'« il a employé tous les moyens pour rester inconnu comme auteur de l'*Imitation* » ?

A l'appui de cette hypothèse on allègue un texte de son *Traité de l'examen des doctrines*, que nous devons mettre sous les yeux du lecteur dans son intégrité.

Gerson énumère les différents points sur lesquels doit se porter l'attention de celui qui examine la valeur d'une doctrine. Un de ces points est le mobile qui a poussé l'auteur à publier son ouvrage :

« Il faudra donc que celui qui se livre à l'étude, à l'enseignement ou à la composition d'un ouvrage, se demande sans cesse quelle est la fin qu'il poursuit. Il y en a bien peu qui ne soient prêts à répondre : En définitive, c'est en vue de mon salut. Mais il arrive bien souvent

que, sous le couvert de ces formules générales, l'iniquité se ment à elle-même, et pour peu qu'on les presse de préciser leurs intentions, on s'aperçoit que, sous couleur de charité, c'est la vanité qui les pousse. Saint Augustin pensait que les tentations d'orgueil sont d'autant plus difficiles à dépister, qu'on n'a pas le droit de s'exposer à certains expériments qui permettraient de se rendre compte si l'on est prêt à mépriser la gloire. C'est ainsi qu'on n'a pas le droit de mener une vie de mécréant pour échapper à la louange.

« Voici comment un de nos contemporains s'y prenait pour s'assurer s'il était poussé par la vanité. Il se mettait devant Dieu, et là, il s'examinait au sujet des ouvrages qu'il composait soit pour obéir aux devoirs de sa charge, soit pour trouver une occupation louable et combattre une inaction stérile, soit enfin pour distribuer son talent à ceux qui l'en sollicitaient, ou pour subvenir aux nécessités de l'heure présente.

« Supposons, se disait-il, que tu ne perdes rien de ta récompense et que celle-ci te soit garantie par le Seigneur ; que, d'autre part, l'édification du prochain soit assurée par l'enseignement des autres, ou par le tien, mais sous le nom d'autrui, comme si tu étais mort au souvenir; dis-moi : est-ce que tu ne souhaiterais plus voir la publicité de tes œuvres? » S'il découvrait enfin, dans la sérénité de sa conscience, qu'en pareil cas il accepterait patiemment que ses ouvrages demeurassent cachés, il rendait grâces à Dieu de se sentir dégagé de la paille de la vanité. Que si, au contraire, il ne reconnaissait pas en lui ces dispositions, il gémissait de se voir courbé sous le poids de la vaine gloire (1).

« Un jour on demandait au bienheureux Grégoire communication de ses écrits ; il se contenta de renvoyer aux

(1) Bien que Dom Monnoyeur n'ait pas jugé nécessaire de traduire cette dernière phrase, nous avons pris la liberté de la traduire quand même, pensant qu'elle n'était peut-être pas tout à fait étrangère au sujet.

œuvres de saint Augustin avec la recommandation de s'y appliquer de préférence (1). »

J'ai beau tourner et retourner ce texte en tous sens, j'y cherche en vain « la résolution prise par Gerson de rester ignoré quant à la paternité de l'*Imitation* », ou même de l'un quelconque de ses ouvrages. Il ne dit pas qu'il voulait cacher son nom : *quod vellet* CELARE; mais qu'à l'occasion il accepterait patiemment que ses écrits restassent cachés : *quod aequo animo* CELARI *scripta sua vellet*, ce qui n'est pas du tout la même chose. Il s'agit, du reste, d'un cas purement hypothétique, et Gerson lui-même avoue qu'il ne se sentait pas toujours dans ces dispositions de soumission résignée aux vicissitudes de la renommée.

De fait, le démon de la vanité l'a poursuivi jusqu'à la fin de ses jours. Dans son traité VIII[e] sur le *Magnificat*, qui date de ses dernières années, il laisse échapper cet aveu : « Le diable sait bien que nous portons à nos écrits un intérêt démesuré (ultra modum) : nous les chérissons comme des fils : nous nous y complaisons, fussent-ils sans beauté et sans élégance, ou même vides de sens. » Et il rappelle la fable de la guenon, qui, prise comme arbitre dans un concours de beauté et pressée par Jupiter de proclamer quel était le plus beau des animaux de la

(1) *De examinatione doctrinarum*, p. 2, consideratio IV, éd. Dupin, t. I, col. 17 : « Accipiebat autem sibi quidam nostri temporis signum tale. Quaerebat a seipso coram Deo de doctrinis propriis, quas vel ex officio, vel pro laudabili contra otium iners exercitio, vel pro quaesiti distributione talenti, vel pro temporis necessitate scribebat. Ecce, servetur integra tibi merces (ait), a Domino conservetur; et aliunde sua proximis tuis aedificatio per alienam doctrinam, seu per tuam velut alienam, quasi mortuus sis a corde; quid respondes? Numquid non adhuc in publicum prodire tua cuperes scripta? Si tandem inveniebat in conscientiae serenitate, quod aequo animo celari scripta sua tali casu vellet, gratias agebat Deo tanquam excussus a palea vanitatis. Sin autem, gemebat sub pondere gloriationis vanae. »

terre, ne craignit pas de mettre en avant sa propre progéniture. « A force d'appeler l'attention sur son œuf par ses gloussements empressés, la poule finit par le perdre. »

Gerson a-t-il toujours résisté à ces tentations? Les a-t-il toujours aperçues?

A le lire, on a l'impression qu'il n'éprouvait aucune pruderie à parler de ses propres ouvrages et à les recommander aux autres. Que n'a-t-il fait pour assurer la diffusion des trois traités dont se compose son *Tripartit*! Il les a publiés en latin et en français. Au Synode de Reims, en 1408, il recommande, comme un des moyens de réformer l'Église, la multiplication de ces ouvrages et d'autres qu'il doit encore composer (1); il voudrait qu'on oblige les curés à les faire copier à leurs frais, à moins que les évêques ne se chargent de les fournir gratuitement à ceux qui seraient trop pauvres.

En les envoyant à l'archevêque de Reims, il demande au prélat de les faire transcrire et d'en faire parvenir un exemplaire à tous les curés de son diocèse, avec ordre d'en lire des fragments à leurs ouailles tous les dimanches et jours de fête (2).

Dans la préface même du livre il rappelle que tous les évêques et supérieurs ecclésiastiques, tous les chefs d'école, tous les recteurs ou administrateurs des hôtels-Dieu ou des hôpitaux, et en outre tous les parents vis-à-vis de leurs enfants ont le devoir de veiller à ce que le contenu du livre soit publié. En conséquence il demande que les fragments principaux soient inscrits sur de grandes affiches à placer dans les églises de paroisse, dans les écoles, dans les hôpitaux et dans les maisons religieuses. Il serait même convenable que l'autorité civile portât un décret qui rendît cette publication obligatoire, ou que les évêques y attachassent des indulgences (3).

Et, remarquons-le bien, il ne s'agit pas ici d'ouvrages

(1) *Opera omnia*, éd. Dupin, t. II, col. 549.
(2) *Ibid.*, t. III, col. 425.
(3) *Ibid.*, col. 426.

qui lui aient été arrachés par les devoirs de sa charge ou qui lui avaient été demandés par l'autorité ecclésiastique. Il s'agit d'une entreprise toute spontanée de son zèle apostolique.

A plusieurs reprises il a publié une apologie de sa conduite ou de ses œuvres. Parfois les responsabilités de sa position comme Chancelier de l'Université de Paris ont pu lui faire un devoir de se défendre contre ses détracteurs. Mais on se demande ce qui a pu l'obliger, douze jours avant sa mort, de publier encore une apologie de ses compositions poétiques.

Gerson aimait ses propres ouvrages. Volontiers il les communiquait pour les faire transcrire (1). Il poussait même la complaisance jusqu'à indiquer ceux qui lui paraissaient le plus remarquables et demandait qu'on en multipliât les copies (2).

Ses livres étaient son « petit trésor ». Il tint à dresser lui-même le catalogue exact de ses œuvres. Avec quel soin il veille sur leur sort après son décès! En léguant ses autographes aux Célestins d'Avignon, il leur recommande de ne pas les tenir cachés : bien au contraire, il faudra les communiquer libéralement, à droite et à gauche, au jugement du supérieur, à condition toutefois de les renfermer ensuite soigneusement dans une armoire particulière munie d'une clef spéciale (3).

Il en recommande la lecture. Son ami Gérard Machet, confesseur du roi, lui ayant demandé un programme pour l'éducation du dauphin, il insère dans sa réponse une liste de livres qu'il juge indispensables et qui devront constituer la bibliothèque privée du prince. La liste, qui s'ouvre par la Bible et se termine par les auteurs classiques, comprend une quarantaine de numéros. Eh bien ! parmi ces livres qu'il juge indispensables (*quos*

(1) *Opera omnia*, éd. Dupin, t. I, col. 116.
(2) *Opera omnia*, éd. Paris, 1521, pars III, fol. ccccxx^vo.
(3) *Opera omnia*, éd. Dupin, t. III, col. 760.

necessarios habeas) il énumère douze de ses propres ouvrages, et comme si cela ne suffisait pas, il ajoute négligemment : « et quelques autres : *et quaedam alia* » (1).

Ailleurs il note que, lorsqu'on l'interroge sur les livres de doctrine qu'il conviendrait de lire de préférence, ceux qui se présentent les premiers à son esprit sont les siens propres (2). Quand il ne les nomme pas expressément, il tient, du moins, à les mentionner par manière de prétérition (3).

Je ne connais pas d'auteur qui parle autant de ses propres œuvres que Gerson. Il n'y a presque pas d'ouvrage où il n'y renvoie à plusieurs reprises. C'est chez lui une habitude constante, qui remonte à ses premières années et qu'il a conservée jusqu'à son dernier souffle. On la suit depuis son *De distinctione verarum revelationum a falsis*, qui date de ses débuts, jusqu'à son Commentaire sur le Cantique des cantiques, qu'il acheva trois jours avant sa mort.

Il renvoie à tous ses ouvrages, à ses opuscules français comme à ses œuvres latines, à ses sermons comme à ses traités théologiques; et il y renvoie dans tous ses écrits, dans ses tracts populaires, voire dans ses opuscules pour les enfants (4), aussi bien que dans ses œuvres plus savan-

(1) *Opera omnia*, éd. Dupin, t. III, col. 233.

(2) *Ibid.*, t. II, col. 709.

(3) « Quae (opuscula mea) quia pro hic et nunc habeo ipse suspecta, non quidem de non veritate, sed de vanae gloriae vera vanitate, eadem praetereo » (*Opera*, éd. Dupin, t. II, col. 709); ce qui ne l'empêche pas, quelques lignes plus haut, de renvoyer à son *De examinatione doctrinarum* et à son *De laude scriptorum*. A un autre endroit, ayant dressé une liste des quatorze principaux auteurs qui ont écrit sur la contemplation, il ajoute : « Scripta sunt denique aliqua super hoc et in vulgari et in sermonibus quibusdam ad clérum et parvulis tractatibus, quae omnia dinumerare non nostrum est » (*Opera*, éd. Dupin, t. III, col. 434).

(4) « Entendez, mes petits enfans, fils et filles, et autres gens simples, je vous escripray en françois votre ABC, qui contient plusieurs points de nostre religion chrestienne. Et quant à plus sçavoir, je vous renvoi à l'*Exemplaire des petits enfans* et au *Miroir de*

tes. On peut vraiment dire qu'il ne manque aucune occasion d'en parler.

Prenons, par exemple, une de ses dernières grandes œuvres, son Commentaire sur le *Magnificat*. Je n'ai pas eu le courage de faire le relevé complet de tous les passages où il y parle de ses autres écrits. Mais rien que dans la première moitié de l'ouvrage, j'en ai compté une quinzaine. Il y nomme expressément vingt de ses œuvres, donnant des détails sur leur contenu, voire sur l'époque de leur composition. Bref, il ne nous laisse rien ignorer de ce qui touche ses écrits. Il va même jusqu'à mettre sur les lèvres de Notre-Dame l'éloge prophétique de son grand poème, la *Josephina* ! (1)

Dans ce même traité *De examinatione doctrinarum*, dans lequel on avait cru découvrir sa « résolution de rester ignoré », il en vient à parler de la doctrine du grand saint Bonaventure, pour qui il professe la plus grande admiration; et dans un beau mouvement de désintéressement il s'écrie : « A quoi bon, après cela, écrire encore des livres? Ceux du docteur séraphique suffisent. Ce sont ceux-là qu'on devrait répandre et dont il faudrait multiplier les copies! *Quid dictas? quid scribis? Multiplicentur potius et transcribantur opera doctoris istius.* » Mais cela n'empêche que, quelques lignes plus loin, il n'éprouve de nouveau le besoin de renvoyer le lecteur à ses propres ouvrages, à sa *Theologia mystica practice*, à son *De impulsibus*, à son *De conceptibus*, à sa *Concordia theologiae mysticae cum scholastica, et similia multa* ; et un peu plus haut, à son *De potestate ecclesiastica*, à

l'ame parlant des dix commandemens et à la *Science de bien mourir* et à l'*Examen de conscience* et à aultres tels petits traittiez » (*L'ABC des simples gens*, Paris, Bibl. Nat., ms. fr. 1843, fol. 16).

(1) « Venient generationes (c'est Notre-Dame qui parle) quando scribet aliquorum devotio plurima super istis (sur la vie de mon époux saint Joseph), pie speculando, multa prosaice, quaedam heroico carmine cui *Josephina* nomen erit, quaedam aliter et aliter » (*Tract. XII super Magnificat*, éd. Dupin, t. IV, col. 506).

son opuscule *An liceat appellare a papa*, à son *De distinctione revelationum verarum a falsis* (1).

Tout cela ressemble assez peu à l'auteur de l'*Imitation*, qui a tant tenu à se cacher! Mais on pardonne volontiers au Chancelier cette petite manie, que l'on aime à croire plus ou moins inconsciente, puisqu'elle nous vaut l'incomparable avantage d'être renseignés d'une façon tout à fait authentique et précise sur son œuvre littéraire.

Grâce aux innombrables citations qu'il en a faites, il est aisé de reconstituer le catalogue exact de ses œuvres, et même d'en établir la suite chronologique. Or, Gerson, qui se gêne si peu pour parler de ses ouvrages, ne cite nulle part l'*Imitation*. Ce silence est à lui seul une preuve.

Nous allons voir, du reste, qu'il est corroboré par d'autres faits non moins révélateurs.

4. Le témoignage de Gerson lui-même

Gerson est un des auteurs du moyen-âge dont l'activité littéraire nous est le mieux connue. En dehors des indications dispersées à travers toute son œuvre et qui constituent à eux seuls comme un catalogue en germe, nous savons que le Chancelier a dressé lui-même un catalogue complet de ses ouvrages. En novembre 1428, au moment où il lègue sa bibliothèque aux Célestins d'Avignon, il leur écrit : « Je vais faire une liste exacte de tous les livres ou traités qui composent ma bibliothèque : je noterai sur

(1) Le passage est à rapprocher du fragment publié dans les *Opera*, éd. Dupin, t. I, col. 117-119 : « Excerptum quoddam per modum prologi, in quo cupit antiquos doctores lectum iri posthabitis suis lucubratiunculis. » Il y explique longuement pourquoi, tout en souhaitant qu'on se contente des livres anciens, il en compose encore de nouveaux et les lance dans le public, au lieu de les garder en portefeuille ou de les déchirer.

une feuille spéciale les ouvrages d'autrui et ceux que j'ai composés moi-même (1). »

Ce catalogue, malheureusement, ne nous est point parvenu. Mais il nous en reste une réplique, ou plutôt une rédaction antérieure, qui constitue pour nous une source d'informations des plus précieuses.

C'est le catalogue établi cinq ans plus tôt, sous ses yeux et avec son concours évident, par son frère Jean (2). Il date du mois de mai 1423.

Rappelons-nous que, depuis près de quatre ans, les deux frères vivaient ensemble, à Lyon, sous le même toit, dans une intimité étroite : le plus jeune, tout en admiration devant son illustre frère, avide de recueillir ses enseignements, le pressant de ses questions et le poussant sans cesse à écrire ; l'autre, plein d'une paternelle condescendance pour ce cadet qu'il considère comme son fils spirituel plus encore que comme son frère, composant pour lui plusieurs de ses plus beaux ouvrages, et lui confiant ses autographes.

Pour établir ce catalogue, Jean de Gerson a certainement consulté son frère le Chancelier. On pouvait en être sûr d'avance. Mais la liste elle-même porte des traces évidentes de la collaboration des deux frères.

L'auteur nous prévient, en effet, que son catalogue comprend un certain nombre d'ouvrages qui sont perdus, c'est-à-dire dont l'autographe a disparu ou a été égaré (3). Qui a pu fournir le titre de ces œuvres perdues, si ce n'est le Chancelier lui-même ? Sur les débuts de sa carrière littéraire le catalogue contient également des renseignements que seul le Chancelier a pu donner.

La liste est donc d'une authenticité parfaite. Au sur-

(1) « Nomina librorum et tractatuum tam ab aliis quam a me compositorum disposui colligere in speciali schedula » (*Opera*, éd. Dupin, t. III, col. 760).

(2) *Opera*, éd. Dupin, t. I, pp. CLXXVII-CLXXIX.

(3) « Annotatio opusculorum Joannis cancellarii Parisiensis, quorum multa deperierunt, de multis incertum est si et ubi supersint » (*ib.*, p. CLXXVII).

plus, elle est aussi complète que possible. Elle énumère soixante-dix ouvrages, dont cinquante-neuf en latin et onze en français. Il n'y manque aucun livre de quelque importance ou de quelque étendue.

Naturellement les œuvres postérieures au mois de mai 1423 n'y figurent pas. Il faut remarquer, en outre, qu'un certain nombre d'écrits ne sont mentionnés que sous un titre collectif. Ce sont : 1° les sermons (sermons prononcés au Concile de Constance, sermons latins devant le clergé, sermons en français au peuple); 2° certains cours universitaires (*multae lectiones*); 3° divers écrits polémiques contre Jean Petit ; enfin, 4° deux recueils, l'un en français, l'autre en latin, d'opuscules de moindre étendue (*multa brevia*).

L'*Imitation*, qui, dans l'édition de Dupin, aurait occupé plus de cent colonnes in-folio, ne peut être rangée ni dans la catégorie des opuscules plus courts, ni dans aucune des trois autres catégories qui ne sont mentionnées que d'une façon générique. Comme elle n'est pas comprise, non plus, parmi les soixante-dix ouvrages dont le titre est rapporté en toutes lettres, que nous reste-t-il à conclure, sinon que le propre frère du Chancelier, dressant sous ses yeux et avec son concours la liste complète et authentique de ses œuvres, n'y range pas l'*Imitation* ?

Ce n'est qu'un argument négatif, mais qui, dans le cas présent, acquiert une force singulière, quand on se rappelle l'empressement de Gerson à parler de ses œuvres, et le zèle de son frère à promouvoir sa gloire (1).

Nous allons, du reste, l'entendre lui-même déclarer d'une façon positive qu'il n'a composé ni l'*Imitation* ni l'*Internelle Consolation*.

(1) Les adversaires de Gerson ont fait grand cas d'un autre catalogue de ses œuvres, établi sur ses ordres par son secrétaire, Jacques de Ciresio, trois mois avant sa mort. L'*Imitation* n'y figure pas non plus. Mais il convient de remarquer que ce catalogue est loin d'être complet; il contient simplement l'indication des ouvrages dont le destinataire, Dom Oswald, de la Grande Chartreuse, pourra trouver les originaux chez les Célestins d'Avignon.

Un jour son ami Pierre d'Ailly lui avait adressé plusieurs questions et l'avait sollicité, en particulier, d'écrire sur la consolation spirituelle.

Gerson répond aux questions qui lui sont posées, et, à ce propos, s'explique longuement sur ce qu'il a écrit dans son traité *De temperantia in cibis, potu et vestibus praelatorum*. Pour ce qui regarde la consolation spirituelle, il commence par donner à son ami quelques conseils, mais bientôt il s'arrête.

« C'est un sujet, dit-il, sur lequel on aurait pu s'étendre à perte de vue. Mais les saints en ont parlé si souvent et si abondamment, dans leurs discours et dans leurs écrits, que je n'ai pas voulu en dire davantage : *je n'ai rien osé écrire sur cette matière*, ni sur tout ce qui touche à cette consolation spirituelle sur laquelle tu as bien voulu m'interroger (1) », et qu'un peu plus loin il appelle « éternelle ou internelle consolation » : *consolatio aeterna vel interna*.

N'est-ce pas dire en termes très clairs qu'il n'est pas l'auteur de ce texte français de l'*Imitation* qui s'appelle l'*Internelle Consolation*, et qu'il n'a même pas songé à écrire sur ce sujet ?

Et lui, qui aime tant à renvoyer à ses propres ouvrages, il se contente ici de signaler à son ami saint Bernard, *In Cantica*, Gilbert de Hoyland, Richard de Saint-Victor, saint Augustin dans ses *Confessions*, ses *Méditations*, ses *Enarrationes in Psalmos* et ses *Sermons* ; saint Grégoire dans ses *Homélies*, saint Jean Chrysostome, saint Cyprien, Cassien, saint Jean Climaque, Guillaume de Paris, saint Bonaventure, et enfin Hugues de Saint-Victor, dont il vient de découvrir le commentaire sur l'Ecclésiaste. Il faut vraiment que lui-même n'ait rien écrit sur le sujet,

(1) « Propterea neque de hac re amplius, neque de aliis ad hanc quam postulare dignaris consolationem spiritualem spectantibus, scribere quidquam praesumpsi » (*Opera*, éd. Dupin, t. III, col. 430). M.-J. Connolly, dans son *John Gerson reformer and mystic*, Louvain, 1928, p. 217, note 3, a déjà attiré l'attention sur ce texte.

pour qu'il soit obligé ainsi de renvoyer exclusivement aux autres.

On dira peut-être que cette lettre remonte à ses premières années, et qu'il a pu changer d'avis dans la suite. Nous allons recueillir sur ses lèvres un second témoignage, non moins clair, et qui date d'une époque à laquelle le livre de l'*Imitation* était déjà répandu.

Le provincial des Célestins de France, le Bienheureux Jean Bassand, avec qui nous le voyons en relations dès le mois de décembre 1426, lui avait demandé une méditation pieuse sur ces paroles de Notre-Seigneur : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive. »

Ce sont précisément les paroles qui forment l'idée centrale de l'*Imitation*. Citées textuellement dans la conclusion du deuxième livre, on les sent continuellement présentes à l'esprit de l'auteur (1). Nous voici donc au cœur même de la question ; il sera intéressant d'entendre la réponse de Gerson.

« Ce qui m'est demandé, répond le Chancelier, dépasse une letttre; c'est tout un traité qu'on pourrait écrire sur ce sujet. » Et aussitôt, il jette sur le papier le canevas de ce que devrait être, à ses yeux, l'ouvrage rêvé : « On pourrait prendre comme division les quatre parties du texte et les commenter successivement suivant les quatre sens de la sainte Écriture » (sens littéral, allégorique, tropologique et anagogique). C'était, en effet, une méthode qui lui était familière.

Remarquons tout de suite combien peu ce traité en quatre livres, si jamais Gerson l'avait composé, aurait ressemblé aux quatre livres de l'*Imitation* ! On ne saurait mieux marquer la différence de génie qui sépare les deux auteurs. Autant l'un est libre et spontané, autant l'autre est méthodique et didactique. Mais poursuivons notre lecture :

(1) Voyez par exemple *Imit.*, I, 1, 1 ; II, 12, 1 et 2 ; III, 56, 2.

« Pour être bref, continue Gerson, et pour satisfaire du moins en quelque façon à votre demande concernant le souvenir continuel de la Passion du Seigneur, disons avec saint Grégoire, dans l'homélie qu'il a consacrée à ce texte de l'Évangile, qu'il y a deux manières de porter la croix : par la souffrance corporelle, — nous n'en dirons rien pour le moment —, et par la compassion. Celle-ci peut être de trois sortes : il y a la compassion pour soi-même, la compassion pour le prochain et la compassion pour le Christ en croix. C'est ce dernier sentiment, surtout, qui doit nous animer à l'égard du Christ.

« Bien des auteurs ont traité ce sujet, chacun à sa manière et suivant sa méthode ; mais les uns et les autres n'ont d'autre but que de nous faire parvenir à la fin de la loi (qui est le Christ), en portant notre croix. » Et il mentionne Jourdain de Quedlimbourg, dans son traité *De Passione Domini*, saint Bonaventure dans son *De arbore vitae* (*Lignum vitae*), Suso dans son *Horologium sapientiae*.

Pour ces méditations sur la vie et la Passion du Sauveur on pourra s'aider du *Monotessaron*, qu'il a composé il y a quelques années et dont il vante les avantages : « On y trouvera, fondu en un seul récit, le texte très complet des quatre Évangiles, distribué en cent cinquante rubriques et autres subdivisions, et accompagné de notes marginales appropriées; le tout résumé, au surplus, en une série de vers mnémoniques qui permettent de parcourir par la mémoire, comme en un clin d'œil et le plus facilement du monde, le champ entier de l'histoire évangélique, en s'arrêtant où l'on veut, ou en continuant sa marche à son gré. On évite ainsi de s'abandonner à je ne sais quelle vague rêverie de l'imagination : à chaque fois l'intelligence se fixe sur un point précis. Mais il en est de ces méthodes comme de toutes choses. Leur valeur pratique dépend des dispositions subjectives de celui qui les utilise. Elles sont faciles ou difficiles selon qu'on a plus ou moins d'intelligence, ou de logique, ou d'imagination ou de jugement. »

Après ce bel éloge de son *Monotessaron*, qui l'a entraîné quelque peu hors de son sujet, notre docteur reprend :

« Ceci posé, tirons quelques conclusions pour répondre à la question posée. Porter la croix, ce n'est pas copier le Crucifié d'une façon purement extérieure ou littérale, en se chargeant d'une croix de bois ou en effigie. C'est affaire d'âme. Porter sa croix, c'est compâtir au Christ souffrant par le souvenir de sa Passion, afin que, après avoir partagé ses douleurs, nous puissions, suivant le mot de l'Apôtre, avoir part à son royaume.

« Porter sa croix, ce sera encore regarder le crucifix, en entendre parler, se le représenter, y penser, le baiser, s'adresser à lui, se prosterner devant lui, l'adorer : autant d'actes méritoires qui se classent dans le genre de la *latrie*, et qui sont extrêmement suggestifs : puisque toute action du Christ est un enseignement pour nous. Enfin la croix nous aide à vaincre les assauts des tentations, à l'instar du serpent d'airain que Moïse dressa dans le désert. Mais sur ce sujet il existe un traité à part, à l'occasion de cette parole de l'Évangile : *Et exaltavit humiles* (son traité VIII[e] sur le *Magnificat*).

« Si l'on veut savoir, maintenant, quel est celui qui porte la croix avec le plus de perfection, je réponds : c'est celui qui, au souvenir du Crucifié, éprouve plus spontanément et avec un sentiment religieux plus intense, à l'égard du Christ, et, par suite, à l'égard de lui-même ou du prochain, une des quatre grandes passions dont parlent les philosophes, et qui s'appellent la joie, l'espérance, la crainte et la douleur. On peut y ajouter la compassion ou pitié, qui est comme un composé des autres sentiments. Du reste il serait plus théologique de parler dans ce cas d'affections de l'âme que de passions.

« Sur cette matière des passions et affections de l'âme il existe déjà, tant en latin qu'en langue vulgaire, nombre d'ouvrages composés naguère ou dans ces derniers temps par celui que vous connaissez bien ; aussi votre charité voudra bien l'excuser s'il s'abstient d'en compo-

ser de nouveau à ce sujet. Le titre même de ces opuscules indique suffisamment qu'ils traitent à peu près exclusivement des passions ou des affections, qu'il s'agisse de la *Mendicité spirituelle*, ou de la *Montagne de contemplation*, ou des *Cantiques* en trois parties, ou du *Commentaire sur le Magnificat* en douze traités, ou du *Chant du cœur*, lequel embrasse trois entretiens dialogués, en français, *de cuer seulet et de cuer mondain*. A ces trois entretiens, qui sont censés avoir lieu à trois jours différents, il faut en ajouter quatre autres, répondant à autant de journées, et enseignant au cœur mondain la manière effective de s'élever pratiquement jusqu'au degré ou accord le plus sublime du chant du cœur divin : *ad superlativum gradum seu concentum canticordi divinalis*. Mais, touchant leur publication, qu'est-ce qui se fera ou ne se fera point? A Dieu de l'ordonner.

« Il y a encore un traité spécial sur cette matière, intitulé *Des Passions*, et un autre : *De la manière de distinguer les vraies révélations des fausses*. Vous en trouverez un exemplaire soit à Orléans, soit à Ambert (près d'Orléans, chez les Célestins).

« Chacun, comme dit l'Apôtre, abonde en son sens, et les hommes n'ont ni les mêmes habitudes ni les mêmes goûts; c'est ainsi que les procédés mnémotechniques ne sont pas les mêmes partout. Que chacun se compose donc une méthode à son usage, afin de s'appliquer avec plus d'efficace, de facilité et de dévotion au souvenir du Christ crucifié, chacun portant sa croix et marchant à sa suite, ici-bas par l'imitation avec l'aide de la grâce, là-haut par la possession dans la gloire. Ainsi soit-il (1). »

Il a fallu citer la lettre en entier, non seulement en raison des nombreux détails qu'elle contient, mais aussi pour donner au lecteur quelque idée de la « manière » de Gerson.

Après l'avoir parcourue personne ne contestera que si,

(1) *Opera*, éd. Dupin, t. III, col. 435-436.

réellement, le Chancelier a composé l'*Imitation* ou si jamais il en a eu connaissance, c'est ici qu'il aurait dû en parler. Dom Monnoyeur lui-même est bien de cet avis.

Or, que répond le Chancelier? Qu'il s'abstiendra d'écrire sur ce sujet! Il reconnaît qu'il y aurait là de quoi faire un beau volume : *Sufficeret hoc verbum ad grandis nedum epistolae sed tractatus editionem.* Mais ce volume, il ne l'a jamais composé. La tournure même de la phrase le donne clairement à entendre.

Fidèle à son habitude de renvoyer à ses propres ouvrages, il signale une dizaine de ses écrits, qui, de près ou de loin, touchent à la matière. L'*Imitation* n'y figure pas.

Il est vrai qu'on a voulu parfois la reconnaître dans les *quatre entretiens* non encore publiés, dont parle Gerson, et qui devaient faire suite au *Nouveau chant du cœur* ou *Dialogue de cuer seulet et de cuer mondain* (1).

Mais il suffit de lire la description qui en est donnée, pour se convaincre qu'il ne saurait être question de l'*Imitation.*

L'ouvrage mentionné par Gerson devait comprendre quatre dialogues : des quatre livres de l'*Imitation* il n'y en a que deux qui aient la forme dialoguée. Les interlocuteurs de ces quatre entretiens devaient être « le cœur solitaire » et « le cœur mondain », puisqu'il s'agit d'une suite au *Dialogue de cuer seulet et de cuer mondain;* dans le troisième et le quatrième livre de l'*Imitation*, au contraire, le dialogue s'établit entre Dieu et l'âme fidèle, et jamais il n'est fait mention ni de « cœur solitaire » ni de « cœur mondain ». Les quatre entretiens de Gerson étaient censés avoir lieu à quatre jours différents; rien de pareil dans l'*Imitation* ; il serait même difficile de faire tenir en un seul jour les cinquante-neuf chapitres du troisième livre.

(1) « Cui dialogo subiungendae sunt reliquae quatuor allocutiones, quasi sub totidem diebus tradendo modum et effectum qualiter cor mundanum practice fuerit effectum ad superlativum gradum seu concentum canticordi divinalis » (*Opera, l. c.*).

Si, de la forme extérieure, nous passons au contenu, la différence entre les deux œuvres ne s'accuse pas moins profonde. L'ouvrage dont parle Gerson devait traiter de la pratique de « la haulte gamme mystique » et enseigner la manière effective de s'élever « jusqu'au degré ou à l'accord le plus sublime du chant du cœur divin » : *tradendo modum et effectum qualiter cor mundanum practice fuerit effectum* (affectum?) *ad superlativum gradum seu concentum canticordi divinalis* ».

Pour comprendre ces termes quelque peu obscurs, il faut savoir que Gerson, grand amateur de procédés mnémotechniques et musicien à ses heures (1), est l'inventeur d'une méthode pratique pour s'élever à Dieu à l'aide d'un solfège nouveau. Grâce à une ingénieuse combinaison de voyelles et de notes, il a composé une gamme spirituelle qui permet de faire jouer isolément, à l'unisson ou en polyphonie, toutes les cordes des cinq passions ou affections de l'âme : la joie, l'espérance, la crainte, la douleur et la compassion.

La lettre *a*, répondant à la note *sol*, exprime la joie et doit nous rappeler la magnificence divine. Au *fa* correspond la voyelle *e*, symbole de l'espérance et évocatrice de la munificence de Dieu. Le *mi*, représenté par la voyelle *i*, doit nous faire penser à la miséricorde divine et nous exciter à la compassion... Et ainsi de suite. Quatre ou cinq vers mnémoniques aideront le musicien novice à se rappeler sans peine tout ce petit ensemble de signes conventionnels, moyennant quoi et avec un peu d'exercice il arrivera à se servir de sa gamme avec une aisance parfaite et à en tirer les accords les plus harmonieux.

C'est dans le *De canticordo* que toute cette théorie, plus ingénieuse que pratique, se trouve exposée. Dans son premier traité sur le *Magnificat* Gerson en a donné un résumé « à l'usage, dit-il, de ceux qui, par aventure,

(1) Cf. J.-B. Monnoyeur, O.S.B., *Gerson et la musique* (*Revue liturgique et musicale*, t. XIII, mai 1930, pp. 151-153).

ne seraient pas en possession du *De canticordo*, ouvrage assez volumineux ». Il y revient dans son *Nouveau chant du cœur*; et c'est précisément pour faire suite à ce dernier livre qu'il avait composé, ou voulu composer, les quatre entretiens qui nous occupent en ce moment. Il y aurait exposé la pratique de la « haulte gamme mystique » et la « manière effective de s'élever jusqu'aux tonalités les plus élevées et aux accords les plus sublimes du chant du cœur divin » : *ad superlativum gradum seu concentum canticordi divinalis*.

Est-il besoin de faire remarquer que, en dépit du titre *De musica ecclesiastica*, qui lui est attribué par quelques manuscrits, l'*Imitation* ne contient pas la moindre allusion aux théories musicales de Gerson et qu'elle est absolument étrangère à toute cette terminologie aussi bizarre que compliquée? Évidemment, ce n'est pas de l'*Imitation* que Gerson a voulu parler.

Il y a, d'ailleurs, une dernière considération à faire valoir, et qui tranche le débat. Gerson nous dit que ces quatre entretiens n'étaient pas encore publiés. « Touchant leur publication, qu'est-ce qui se fera ou ne se fera pas? A Dieu de l'ordonner » : *de publicatione quid fiet aut non fiet, ordinet Deus*. Or, à cette date — nous allons le montrer —, l'*Imitation* était déjà répandue au loin.

On sait que les premières copies de l'*Imitation* apparaissent en Hollande, dans les environs de Zwolle, au début de l'année 1424. Aussi Dom Monnoyeur voudrait-il placer la lettre de Gerson au provincial des Célestins en 1422 ou 1423. Mais il est bien difficile de faire cadrer cette hypothèse avec les faits.

Dom Monnoyeur suppose que le provincial des Célestins à qui Gerson s'adresse est le Bienheureux Jean Bassand († 1445). S'il en est ainsi, et il y a tout lieu de croire que la supposition est exacte, la date proposée ne saurait convenir. Du vivant de Gerson, Jean Bassand (1) remplit

(1) Voir sa vie dans les *Acta SS. Boll.*, t. V, Augusti, pp. 870-892.

trois fois la charge de Provincial de France : de 1411 à 1414, de 1417 à 1420, et enfin de 1426 à 1429. Il n'est donc guère possible que la lettre soit des années 1422-1423. Reste à savoir auquel des trois triennats il faut la rapporter. Le contenu même de la lettre va nous l'apprendre.

Parmi les ouvrages auxquels Gerson renvoie son correspondant il convient de remarquer son commentaire sur le *Magnificat*; il le mentionne par deux fois. Or les douze traités dont se compose ce commentaire sont certainement postérieurs au début de l'année 1424, puisque le Chancelier y cite son livre *De elucidatione scholastica mysticae theologiae*, qui ne fut achevé que le 1er juin 1424. Bien plus, ils doivent être postérieurs, du moins dans leur ensemble, au 24 décembre 1426, date à laquelle fut terminé le *De modis significandi*, cité lui aussi dans le Prologue du commentaire.

Mais l'indication chronologique la plus précise nous est fournie par une autre lettre, adressée au même Jean Bassand le 18 décembre 1426. Nous y apprenons qu'à cette date le VIIe et le IXe traité sur le *Magnificat* étaient achevés, et que, le jour même où Gerson reçut la visite du Provincial, il venait d'aborder le Xe traité. Le tout n'a donc pu être terminé que dans les premiers mois de l'année 1427.

Mais, à pareille date, il était trop tard pour composer l'*Imitation* ou même pour la publier. Elle circulait déjà à travers l'Europe.

Résumons brièvement le résultat de notre enquête.

Si l'on s'en tient aux témoignages historiques, force nous est de constater que rien ne favorise la candidature de Gerson à la paternité de l'*Imitation*. Ni de son vivant ni après sa mort, aucun de ceux qui l'ont connu n'a jamais songé à lui attribuer le chef-d'œuvre. Ni Gerson, qui parle si volontiers et si abondamment de ses ouvrages, ni son frère, qui, sous ses yeux et avec son concours,

a dressé le catalogue détaillé de ses œuvres, ne mentionnent l'*Imitation*. Enfin, pour achever la démonstration, Gerson lui-même a déclaré d'une façon positive et sans ambages qu'il n'a composé aucun livre ni sur l'*Internelle consolation* ni sur l'*Imitation de Jésus-Christ*. De ce point de vue la question peut donc être considérée comme jugée.

La critique interne serait-elle plus heureuse? Arriverait-elle à prouver, à l'encontre de Gerson lui-même, qu'il est l'auteur de ce livre dont il s'obstine à renier la paternité? Elle s'y est essayée à plusieurs reprises, en s'appuyant principalement sur les prétendues « lettres spirituelles » du Chancelier, qui offrent, en effet, une ressemblance remarquable avec l'*Imitation*. C'est pourquoi, avant de finir, nous voudrions examiner la question de l'authenticité de ces lettres. Nous constaterons qu'elles sont l'œuvre, non pas de Gerson, mais de Thomas a Kempis : et que, par suite, au lieu d'appuyer les droits du Chancelier, elles plaident au contraire pour le chanoine régulier du Mont-Sainte-Agnès comme auteur de l'*Imitation*.

(*A suivre.*)

Dom J. Huijben, O. S. B.

Une méthode de prier orientale : le « chapelet » des moines russes

Chacun sait que le chapelet — cet instrument dont se servent religieux et fidèles pour compter leurs prières (cf. en russe le terme employé pour le désigner, *schoti*, du verbe *schitat*, compter) — a une origine très ancienne.

D'après une tradition conservée dans les monastères orientaux, l'origine du chapelet se rapporterait au temps du fondateur de la vie monastique, saint Pakhôme. Parmi les nombreux disciples de ce saint, en effet, se trouvaient beaucoup d'illettrés qui ne connaissaient d'autre prière que l' « invocation au Christ Jésus », dont nous aurons l'occasion de parler plus loin. Le bienheureux Père leur prescrivit de réciter chaque jour cette prière un nombre de fois déterminé et d'en accompagner la récitation d'inclinations. Pour leur permettre de compter les unes et les autres il remit à ces illettrés des cordes munies de nœuds.

Ces cordes sont le prototype des chapelets actuellement en usage dans l'Orient chrétien. En Russie ce sont de simples cordons sur lesquels sont enfilés des grains faits de bois, de verre, d'os ou d'ambre, ou bien encore de petites chaînettes faites de crochets de métal et terminées par une croix. Seuls les religieux et religieuses ainsi que les évêques s'en servent.

Chez les starovières ou vieux-croyants (dissidents de l'église orthodoxe officielle) le chapelet, d'un usage plus universel, affecte une forme sensiblement différente. C'est une courroie ronde, munie de 102 grains répartis en fractions inégales de 17, 33, 40 et 12 (ces nombres sont sym-

boliques et rappellent les 17 prophètes, les 33 années de vie du Sauveur, les 40 jours de jeûne et les 12 apôtres) — 9 autres grains plus gros, répartis en 3 groupes qui rappellent la Sainte Trinité, symbolisent les 9 chœurs des Anges. Aux deux extrémités pendantes de cette courroie se trouvent de petits sachets de forme triangulaire dont les 4 plats, cousus 2 à 2, représentent les 4 Évangélistes.

*
* *

Dans les monastères russes, au cours de la cérémonie de prise d'habit d'un moine, le Supérieur, en remettant au novice son chapelet, dit : « Reçois, frère, ce glaive spirituel de la parole de Dieu, de l'incessante invocation à Jésus. Ce nom du Seigneur Jésus, tu l'auras toujours présent à l'esprit et dans le cœur, en pensée et sur tes lèvres, répétant sans cesse : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur. »

Cette courte prière est plus qu'une simple formule accompagnant la remise du chapelet au nouveau moine : elle lui précise un point très important de ses obligations religieuses. Parmi ces obligations, en effet, le règlement de la vie monastique insiste tout particulièrement sur la prière privée quotidienne du religieux en cellule. 500 « invocations au Christ » y sont prescrites, réparties en 5 centaines et entrecoupées de nombreuses prostrations et inclinations que le moine doit exécuter dans un esprit de pénitence.

Car c'est avant tout un esprit de pénitence qui doit présider à la récitation de cette prière : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur », à laquelle les moines russes, fidèles en cela à la tradition primitive, attachent une efficacité souveraine. Ne contient-elle pas en effet le nom redoutable aux démons et capable de les mettre en fuite, selon l'assurance même qu'en a donnée le Christ dans son Évangile? (cf. Matth., XVI, 17). Et puis, n'est-ce point la formule salutaire, celle

qui doit nous justifier si, comme le publicain, nous la prononçons avec l'humble repentir de nos fautes? (Luc, XVIII, 14).

Cette invocation au Christ Jésus, d'une si puissante efficacité, le moine doit en faire le centre de sa vie religieuse. Les Pères la considèrent comme le *podvig* propre du moine, c'est-à-dire un exercice revêtant tous les caractères d'une véritable lutte. Il s'agit pour lui tout à la fois de maintenir au repos pieds et mains et surtout la tête et les yeux, et de ramener sans cesse à la prière l'esprit et l'imagination qui ont tendance à divaguer. Le moine doit réciter cette invocation tout d'abord « avec les lèvres », prescrit le règlement. Plus tard, lorsqu'il sera passé du stade de la vie « active » à la vie « contemplative », c'est-à-dire lorsqu'il sera parvenu au prix de ce combat spirituel à la parfaite perfection du cœur, cette prière pourra se faire plus silencieuse et la récitation qu'il en fera demeurer « intérieure » : alors il connaitra les joies de l'invocation secrète à Jésus, prière des contemplatifs, dont les Pères spirituels parlent tous au Traité de la Charité, et qui doit apporter à l'âme « attendrissement » (*oumilénié*), « humilité » (*smirénié*) et « lumière » (*prosviétchénié*).

Avec cette Invocation au Christ Jésus, formule de prière essentielle du chapelet oriental, le Règlement des moines prévoit d'autres formules de prière parmi lesquelles deux où l'on s'adresse à la Très Sainte Vierge — l'une très courte, correspondant à l'Invocation au Christ et qui s'énonce ainsi : « Très Sainte Mère de Dieu, ma Souveraine, aie pitié de moi, pécheur » ; l'autre, beaucoup plus longue, extraite de l'office des Matines.

La première de ces deux prières est d'une teneur analogue à celle de la prière au Christ : seul le nom de Jésus est remplacé par celui de sa Mère. Notons à ce sujet que dans la formule même de l'Invocation au Christ telle que saint Basile l'énonce nous trouvons insérée une invocation à la Vierge. Voici, en effet l'énoncé de la formule d'après ce saint : « Seigneur Jésus-Christ, *par votre Sainte*

Mère, ayez pitié de moi, pécheur. » Ce détail a son importance : il nous invite à faire remonter, pour l'Orient, la coutume d'invoquer la Vierge dans la récitation du chapelet à une époque très ancienne.

***

Ne l'oublions pas : cette manière de réciter le chapelet fut organisée dans les premiers siècles de l'Église pour des moines illettrés sans doute, mais qu'il s'agissait de conduire à un degré supérieur de vie intérieure. Et c'est pourquoi elle présente au point de vue méthode un grand intérêt.

C'est une prière « à répétition », s'il est permis de s'exprimer ainsi. Un petit nombre de formules, courtes, toujours les mêmes et que le moine redit inlassablement, chaque jour, dans sa cellule.

C'est une prière « réglée », laissant peu de place à l'initiative personnelle. Le règlement auquel doit se soumettre sur ce point le moine lui prescrit très minutieusement les prières, les inclinations et prostrations qu'il doit dire ou faire, leur nombre, leur ordre, — et l'instrument qui lui est remis à son entrée au monastère, le chapelet, vient le rappeler constamment à l'observance de ce règlement. C'est un moyen de contrôle rigoureux.

C'est aussi une prière à caractère essentiellement « pénitentiel ». Les formules employées ont le ton d'une supplication et rappellent sans cesse au moine sa qualité de pécheur. « Seigneur Christ Jésus », ou bien : « Très Sainte Vierge Mère de Dieu, aie pitié de moi, pécheur. » De très nombreuses inclinations et prostrations — 48 inclinations et 141 prostrations — accompagnent la récitation de ces invocations et viennent en scander le rythme d'une manière plutôt éprouvante pour la nature.

Un esprit d'humilité — mais d'humilité craintive, défiante — doit normalement se développer chez le moine ainsi rompu à la pratique quotidienne de ces invocations

et de ces prostrations et inclinations. C'est la pitié, la compassion que ces formules appellent du côté de Dieu, à l'endroit d'une volonté faible, toujours prompte à céder à la tentation — et par le fait même, le don pressant, continu, d'un secours qui vienne fortifier cette volonté mobile et la faire se dresser, résistante, en face du mal, prête à l'attaque.

On le voit : toute une méthode de spiritualité est incluse dans cette prière antique, en usage aujourd'hui encore chez les moines russes, et peut-être que l'avoir compris c'est avoir saisi quelque chose de profond, d'essentiel dans leur vie d'âme et qui, empressons-nous de l'ajouter, nous rapproche les uns des autres en dépit de la division de nos Églises.

Sans doute, dans cette dévotion commune au chapelet, les instruments employés de part et d'autre sont différents. Différentes aussi, les formules de prières : ici, courtes invocations à Jésus et à sa sainte Mère ; là, répétition des *Pater* et des *Ave*. Et même, dans une certaine mesure, l'esprit qui préside à cet exercice, n'est point le même : le sentiment de pénitence prédomine chez le moine oriental. Nous ne le négligeons point dans la récitation de notre Rosaire, les fruits des mystères douloureux en font foi ; mais l'addition des Mystères Joyeux et Glorieux aèrent notre spiritualité et y glissent une note d'optimisme très justifié.

Pourtant il s'agit bien de part et d'autre d'une méthode de prière qui a pour but d'amener progressivement les âmes pieuses *de la prière vocale à la prière mentale,* de la prière « avec les lèvres » à la prière en « esprit », à cette prière « intérieure » dont parlaient les premiers moines de l'Orient chrétien qui doit assurer le triomphe des saintes pensées et des chastes sentiments dans notre imagination, notre esprit et notre cœur et par là même nous jeter dans l'extase de la contemplation et de l'union à Dieu.

A. Hubatzek, O.P.

Chronique de Liturgie

Autour de la Messe

Le Missel

En ce temps de renouveau liturgique où des publications commodes et bien ordonnées permettent au peuple chrétien de suivre avec plus d'attention et de profit les prières et cérémonies de la messe, il est intéressant de relever chez les spécialistes le souci de fournir à tous le moyen de se renseigner sur l'histoire du culte catholique. Notre missel romain se recommande, parmi tous nos recueils liturgiques, comme le plus authentique et le plus vénérable, et il a une tendance marquée à devenir le livre de dévotion par excellence. Rien de plus normal, et il n'est personne qui n'applaudisse à ce regain de faveur dont notre époque ne peut que profiter. Les éditions scientifiques des anciens documents aident puissamment à mieux faire connaître les origines de ce missel, et le remarquable travail de l'abbé Leroquais sur *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France* permet de suivre à travers les siècles les développements successifs de notre livre de messe. On lira avec plaisir les pages du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* où le Rme Dom Cabrol a présenté à grands traits l'histoire du missel, et tout particulièrement du missel romain (1).

Les usages anciens se sont modifiés avec le temps, et ils ont tout naturellement entraîné dans la même voie du chan-

(1) Dom F. Cabrol, *Missel*, dans *Dict. d'arch. et de lit.*, 1933.

gement les recueils où ils étaient consignés. Notre missel actuel répond surtout aux besoins qui sont ceux du prêtre célébrant une messe privée, ou une messe basse selon l'expression courante; mais le rite de la messe basse, si vénérable soit-il, ne représente pas une forme primitive de la liturgie eucharistique. C'est au contraire une simplification, quant au cérémonial, de la messe papale ancienne et de la messe solennelle qui était calquée sur la messe papale. Dans l'antiquité et jusqu'à une époque avancée on ne concevait la célébration de la messe qu'encadrée de rites solennels, de chants et de lectures, qui demandaient la coopération des différents ordres de la hiérarchie ecclésiastique. Les lectures revenaient aux lecteurs anciennement, puis aux sous-diacres et aux diacres; les pièces de chant étaient réservées aux clercs inférieurs, l'assemblée répondait par ses acclamations; au célébrant, simple prêtre ou évêque, il appartenait de réciter au nom de tous les oraisons et la grande prière eucharistique du Canon. Pour lui il suffisait donc d'avoir à sa disposition le sacramentaire, composé uniquement des formules les plus importantes pour la célébration de la messe et l'administration des sacrements. Aux clercs chargés du chant l'antiphonaire et le graduel fournissaient toutes les pièces qu'ils avaient à exécuter. Les différents lectionnaires, épistoliers et évangéliaires fournissaient enfin les différentes lectures que le célébrant n'avait qu'à écouter pendant qu'on les chantait au chœur. Notre grand'messe solennelle donne une assez bonne idée du cérémonial ancien.

La messe basse introduite peu à peu, dans les monastères en particulier, surtout à partir du VIII[e] siècle, nécessita la rédaction de livres adaptés, où le célébrant pouvait trouver tout ce qu'il avait à dire désormais en l'absence des ministres sacrés qui cessent de l'assister. Ce fut l'origine des missels pléniers, ainsi nommés en raison de la totalité des formules que l'on s'efforçait d'y grouper. Jusque-là on ne connaissait guère que le « liber sacramentorum »; cependant le nom de « missale » se rencontrait déjà dans le sens de « sacramentaire » pur et simple ; et déjà aussi on s'essayait à constituer de vrais missels, avec tout l'ensemble des lectures, quelquefois aussi des pièces de chant. Le missel de Bobbio et le fragment grégorien du Mont-Cassin sont des témoins de ces tentatives qui ont frayé la voie aux missels pléniers. Il y en a eu de plusieurs sortes, en particulier les missels abrégés

destinés aux missionnaires et aux voyageurs ; ils ne contenaient que quelques messes choisies, mais absolument complètes. On aurait pu à ce sujet signaler l'étude de Dom Siffrin, dans les *Ephemerides liturgicae* (1931).

C'est à partir des IX^e^ et X^e^ siècles que s'est formé définitivement le missel romain (1). Le texte officiel, publié en 1570 par saint Pie V, acquit droit de cité dans l'Église latine; c'est lui que nous continuons à suivre avec les additions introduites par les papes Clément VIII et Urbain VIII. L'édition typique de 1920 conserve encore le nom de saint Pie V, mais à celui des deux autres pontifes elle a substitué la mention de Pie X et de Benoît XV, dont les réformes n'ont porté que sur les rubriques. Nous conservons ainsi les traditions anciennes, car le missel de saint Pie V se rattachait lui-même à l'usage de la curie romaine du XIII^e^ siècle. La période précédente avait été caractérisée par les essais de compilation. Les anciens romains avaient été mis largement à contribution; leur texte traditionnel s'est conservé intact, mais de nombreuses messes nouvelles se sont introduites dans le propre des saints. Le missel de la curie romaine avait été adopté en 1223 par l'ordre franciscain; c'était une conquête pour la liturgie romaine, mais celle-ci en subit les conséquences : son calendrier fut désormais largement ouvert aux saints franciscains, aux vigiles et aux octaves et à un grand nombre de saints récents. Le calendrier romain perdait ainsi son caractère local pour devenir comme international. Il s'enrichissait, mais au détriment des messes dominicales et fériales. La réforme de S. S. Pie X leur a rendu la préséance, au moins en certaines circonstances. Les éléments vraiment romains du missel sont remis en valeur, et les fidèles peuvent vivre, plus qu'on ne le faisait jusqu'ici, de ce qui a jadis alimenté la piété de leurs pères. L'exposé lucide et parfaitement scientifique de Dom Cabrol rend bien compte de la survivance des antiques traditions romaines jusque dans notre missel actuel.

La Messe

On est heureux de recueillir dans le supplément au *Dictionnaire de la Bible* des pages lumineuses de M. J. Coppens

(1) Dom F. Cabrol, *Missel romain,* dans *Dict. d'arch. et de lit.,* 1933.

sur les rites de l'*Eucharistie* (1). Le distingué professeur de Louvain s'attache à préciser le sens des témoignages du Nouveau Testament au point de vue liturgique. Tous parlent d'une façon suffisamment claire de la double consécration; l'hypothèse d'une eucharistie palestinienne limitée primitivement à la seule bénédiction du pain est purement gratuite. Le silence de saint Jean sur l'institution n'a pas lieu de surprendre, non plus que celui de saint Paul sur le cadre pascal choisi par le Sauveur. Ce qu'il importe de noter, c'est que le rite eucharistique s'est détaché immédiatement de la notion des repas. Sans doute il se célébra d'abord à la suite du repas du soir, mais il y avait succession, non dépendance. Les disciples ont parfaitement compris que Notre-Seigneur avait institué un rite nouveau, distinct du repas pascal et de tout repas de fraternité. Le rite chrétien a aussitôt pris toute sa valeur. A la fois sacrifice et sacrement, l'eucharistie « est un rite unique qui défie toute comparaison avec les données de l'Ancien Testament ou les institutions du judaïsme palestinien et hellénique ». Il y a des analogies intéressantes, mais il n'y a pas parallélisme proprement dit, tant les idées sont différentes.

Les prétendues analogies païennes ont encore moins de valeur, et il serait bien temps qu'on se débarrasse une fois pour toutes de ces théories très à la mode qui ramènent la liturgie chrétienne et surtout le sacrifice de la messe à la piété cultuelle des mystères païens. Cette fantaisie ne résiste pas à l'examen sérieux et approfondi des soi-disant rapports entre certains rites païens et les rites chrétiens. On doit aux patientes études du R. P. M.-J. Lagrange de voir plus clair dans cette question délicate qu'ont embrouillée les affirmations hâtives de plusieurs écrivains « superficiels ». Il est sûr que de bonne heure dans les liturgies et chez les Pères on a parlé des « mystères eucharistiques » comme la collecte de la fête du Saint-Sacrement le fait encore de nos jours. Il est possible aussi que le christianisme se soit inspiré de la terminologie courante et qu'il ait emprunté, pour parler de ses augustes mystères, des expressions en usage dans les religions païennes; cela « ne prouve pas qu'il y eût, dans les mystères païens et chrétiens, identité de contenu ». Des dif-

(1) J. Coppens, *Eucharistie*, dans *Dict. de la Bible*, Supplément, 1934.

férences essentielles sont au contraire manifestes. Ce qui, en particulier, est la caractéristique du sacrifice de la messe, manque totalement, ou n'a que des analogies très lointaines dans les mystères païens. D'une passion rédemptrice et d'un salut procuré par le sacrifice du Dieu Sauveur, il n'est question en aucune des anciennes religions de mystères pas plus chez les Orientaux que dans le monde gréco-romain. On ne peut relever que de vagues et lointaines analogies; impossible de parler sérieusement d'une dépendance quelconque des doctrines chrétiennes vis-à-vis des idées confuses que les païens se faisaient de l'expiation (1) et du salut. Personne n'a encore « prouvé que les dieux-sauveurs du syncrétisme gréco-romain aient été des dieux morts et ressuscités au pied de la lettre, que les mystères aient voulu commémorer efficacement leur passion; que les initiés aient attribué à cette passion et à sa commémoration une efficacité salutaire;... que l'union aux dieux était réalisée au moyen d'un repas de sacrifice dont le rite essentiel consistait dans la distribution aux initiés de pain bénit et d'une coupe de vin consacré ». Sur les points capitaux il n'y a pas de rapport quelconque, les similitudes n'existent que sur des détails secondaires qui reposent en grande partie sur un symbolisme naturel. Il faut conclure avec l'auteur que « la piété eucharistique n'a pas eu besoin du syncrétisme païen pour naître et se développer; elle est née sur la croix, dans le côté largement ouvert du Sauveur, selon une vieille et très expressive formule des Pères : c'est uniquement à cette source que l'Église a puisé l'authentique piété eucharistique et la vie éternelle ».

Les documents anciens contenant la liturgie eucharistique s'accordent à donner aux paroles de la consécration la valeur unique qui leur appartient. Sur ces documents on compulsera avec profit les 250 colonnes que le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* a cru devoir consacrer à une étude d'ensemble sur *La Messe* (2), au seul point de vue liturgique. On y fait comparaître tous les témoins anciens, les auteurs qui ont cité des formules eucharistiques, comme saint Hippolyte de Rome, Sérapion de Thmuis, saint Ambroise, et enfin les différents types de liturgies qui se sont

(1) R. P. Madebielle, *Expiation*, dans le *Dict. de la Bible*, Supplément, 1934.

(2) H. Leclercq, *Messe*, dans *Dict. d'arch. et de liturgie*, 1933.

partagé l'Occident et l'Orient à partir du IX^e^ siècle. De très nombreux emprunts à des écrivains qui se sont spécialisés sur ces questions permettent au signataire de ce long travail de donner aux questions diverses qu'il aborde les solutions les plus généralement reçues. L'abondante bibliographie n'est pas cependant toujours au courant des derniers travaux, sur le *De Sacramentis* par exemple, et encore sur les stations romaines. On eût aimé que la formule de la *Traditio apostolica* fût traitée comme un véritable document liturgique : il est entendu qu'elle fut rédigée au début du III^e^ siècle par le romain saint Hippolyte, mais le fait qu'on lui reconnaît une étroite parenté avec les documents postérieurs invitait à lui donner une place parmi les textes officiels de la liturgie antique. La prière eucharistique de la *Traditio* a au moins autant d'importance que celle des *Constitutions apostoliques*, laquelle du reste n'en est qu'un développement. La filiation des liturgies orientales est indiquée assez sommairement et d'après des autorités un peu vieillies, mais tout l'essentiel est dit. L'auteur s'est étendu davantage, avec une complaisance marquée, sur la question de la messe romaine, et nul ne songe à s'en plaindre : beaucoup de détails auraient pu être rajeunis d'après des études récentes dont on ne fait pas mention. L'idée de grouper toutes les formules du récit de l'institution eucharistique est empruntée à Dom Cagin ; il faut bien dire que, placée ici, cette longue nomenclature interrompt un peu l'exposé détaillé de la messe romaine. Dans l'ensemble il se lit avec intérêt; mais il est regrettable que l'auteur ait si peu épargné de respectables disparus qui ne sont plus là pour répondre aux attaques, d'un goût douteux, dont ils sont l'objet. Il est plus intéressant de constater que le rit romain a joui de la plus grande autorité dans tout l'Occident et que de très bonne heure il y a exercé une influence prépondérante, tout en laissant subsister à côté de lui bien des usages régionaux et nationaux.

Rites de la messe

La messe est le vrai centre de la liturgie, et de plus en plus on s'attache à mettre en valeur son caractère d'acte de culte idéal et parfait. La messe romaine attire très spécialement l'attention, et c'est pour en mieux faire apprécier les différents éléments que le Rme Dom Bernard Capelle, Abbé

coadjuteur de l'abbaye bénédictine de Louvain, a commencé un série d'études qu'on aime à signaler (1). L'offertoire est le premier rite qui soit en relation directe avec le sacrifice; ce n'est pas encore l'acte mystérieux, mais c'en est la préparation, et il s'en faut qu'il ait perdu quoi que ce soit de son importance. Le rituel seul a été simplifié. On a supprimé l'imposante procession qui accompagnait l'offrande par le peuple de la matière destinée au sacrifice, mais la signification profonde du geste symbolique reste tout entière. Le prêtre offre à l'autel ce que le peuple fidèle lui présente, ou lui fournit, pour être consacré. L'offertoire est la part des fidèles, qui s'unissent ainsi, en s'offrant eux-mêmes avec leurs dons, à l'oblation du saint sacrifice qui aura lieu dans quelques instants. Même réduite à la seule intention de se donner et de s'offrir avec la matière du pain et du vin, avec la goutte d'eau qui selon le symbolisme antique représente précisément toute l'assistance, l'offrande des fidèles garde tout son caractère. La secrète la recommande à Dieu.

La préface et le canon commencent aussitôt après. La solennité qui les entoure montre bien qu'on est au centre même de la grande action liturgique. Celle-ci est annoncée par le dialogue de la préface, attesté dès la plus haute antiquité; le peuple fidèle est invité à prendre part au sacrifice en s'unissant intimement au célébrant, dont la voix s'élève désormais au nom de tous. L'action de grâces, au souvenir de tous les bienfaits de Dieu et des mystères de la rédemption, se pénètre désormais de l'idée de la consécration et de l'oblation à Dieu. Le thème de la prière eucharistique est interprété très diversement dans les différentes liturgies, mais un accord merveilleux se fait entre toutes dès qu'on arrive aux paroles du Christ qui opèrent la consécration. L'auteur de ces remarques lumineuses rappelle à propos le célèbre témoignage de saint Justin (IIe siècle) : « Le pain est eucharistié par un discours de prière qui vient de Lui », sorti des lèvres du Christ en personne. On est au centre même de l'acte du sacrifice, toute l'Église est là pour offrir, et elle en profite pour exprimer toutes ses intentions : ce sont celles de la prière parfaite, comprenant, avec l'adoration

(1) Dom B. Capelle, *Pour une meilleure intelligence de la Messe.* L'Offertoire. La préface et le canon. — Dans *Questions liturgiques et paroissiales*, Louvain, 1932 et 1934.

et l'action de grâces, le désir de réparation et l'ardente supplication. L'étude des collectes des différents temps de l'année fournit aussi à Dom Capelle l'occasion de souligner les nuances délicates que l'Eglise romaine sait mettre dans sa prière traditionnelle.

La messe en Orient

Chez les Orientaux, et notamment chez les Russes, les formules eucologiques et les chants sacrés possèdent une grande puissance d'expression et sont pénétrées d'un profond symbolisme. Les mélodies qui accompagnent la célébration de la liturgie donnent un grand relief au cérémonial déjà si riche qui caractérise le rite byzantin. Les détails en sont de jour en jour mieux connus, et c'est pour les faire apprécier davantage en les mettant à la portée de tous que le Centre Dominicain d'Études Russes de Lille prend l'initiative de faire passer en des traductions françaises de nombreux textes de la liturgie slave (ou liturgie byzantine à l'usage des Russes). Plusieurs opuscules ont déjà paru (1); on goûtera tout spécialement la traduction des deux liturgies, ou messes, en usage tout au cours de l'année chez tous les byzantins, en grec ou en slave, en arabe, en roumain ou en géorgien : la liturgie de saint Basile, la plus ancienne, qui sert une dizaine de fois dans l'année, les dimanches de carême en particulier; la liturgie de saint Jean Chrysostome, qui en est une réduction et dont l'emploi est constant sauf les cas prévus ci-dessus, et les mercredis et vendredis de carême où l'on use de la liturgie des présanctifiés. Il existait jusqu'ici de nombreuses traductions de la liturgie de saint Jean Chrysostome, mais fort peu de celle de saint Basile qui restait un peu dans l'ombre. On avait dû de bonne heure renoncer à ce dernier texte jugé trop long ; celui de saint Jean Chrysostome s'en distingue par les formules du canon, ou de l'anaphore, qui sont sensiblement plus courtes. L'édition grecque de Brightman rend bien compte des différences. Les parties chantées sont généralement les mêmes. Dans la présente traduction française des Pères Dominicains ces portions ont été impri-

(1) Éditions liturgiques du Centre d'Études « Istina », 59, rue de la Barre, Lille : *La liturgie de S. Basile. — La liturgie de S. Jean Chrysostome. — Les Vêpres du Vendredi-Saint. — Les Matines de Pâques. — L'Office des morts.* — Opuscules de 2 fr. et 2 fr. 50. Lille, 1933-1934.

mées en grand caractère de façon que les fidèles puissent suivre plus facilement la fonction.

Les belles prières de la liturgie eucharistique ont toujours été chères aux byzantins, et elles ont fait, au cours des âges, l'objet de nombreux commentaires, et même de contemplations mystiques de différents auteurs spirituels. Ces écrivains se sont attachés à pénétrer le profond sens symbolique des rites variés qui accompagnent la célébration de la liturgie byzantine. Il se trouve que le grand écrivain russe Nicolas Gogol († 1852) a laissé lui aussi un traité fort intéressant mais bien peu connu, où il a réuni un très grand nombre de textes anciens expliquant les rites byzantins. Cet ouvrage de tout point remarquable vient d'être publié en français par les Pères Bénédictins du monastère de l'Union à Amay (1). Quelques notes ajoutées donnent les éclaircissements nécessaires pour compléter les indications de l'auteur qui s'inspire naturellement des idées de l'Église orthodoxe (schismatique). Le ton général de l'opuscule est tout imprégné du plus noble esprit chrétien.

Pour aider à mieux connaître les choses religieuses de Russie, le Centre Dominicain d'Études russes établi à Lille lance un périodique trimestriel, conçu sur le modèle de *La Vie Spirituelle* et de *La Vie Intellectuelle*. La première livraison de *Russie et Chrétienté* indique le but que se proposent les auteurs. Il est en grande partie apologétique. « Istina », c'est le nom de ce cercle d'études russes, nom bien dominicain qui traduit la devise chère à l'Ordre, « Veritas », Istina se promet bien de lutter de son mieux contre l'athéisme et l'irréligion marxiste qui désolent la Russie, et son grand moyen sera d'exploiter le trésor des traditions chrétiennes de ce noble pays. Histoire, théologie, liturgie, seront tour à tour utilisées, en vue de travailler efficacement « au retour à l'Unité catholique de l'Orthodoxie Russe séparée depuis tant de siècles ».

L'année chrétienne

C'est à la liturgie romaine que nous revenons avec « L'Année chrétienne » du P. Pius Parsch, des chanoines réguliers,

(1) *La Divine Liturgie méditée par Gogol.* Traduction française faite sur l'original russe par le R. P. Théodore Belpaire, Prieur d'Amay. Grand in-8°, 60 pages. Amay-sur-Meuse (Belgique), 1934. 25 francs.

directeur de l'Apostolat liturgique de Klosterneuburg, près de Vienne (Autriche) (1). L'ouvrage est à sa onzième édition et atteint son 120.000e exemplaire. On le lit partout en pays de langue allemande à l'égal du *Liber Sacramentorum* de S. Ém. le Cardinal Schuster dont il se rapproche beaucoup, avec moins de développements. Le succès de ce livre parle assez en sa faveur; il prouve d'autre part que l'action liturgique gagne du terrain en Autriche et en Allemagne. Le but de M. Parsch est excellent : faire connaître, aimer et pratiquer la prière de l'Église, la prière de tous, où les intérêts particuliers se fondent dans la recherche du Bien commun ; attirer à l'Église et réchauffer le culte pour la messe et la sainte communion ; en un mot aider les fidèles à vivre plus chrétiennement en leur enseignant à se servir du grand moyen qu'est la liturgie. Chaque jour de l'année, chaque dimanche, chaque fête de saint a sa notice propre, où sont expliquées les caractéristiques de la saison liturgique, ou de la fête qu'il s'agit de célébrer. On songe tout naturellement à *L'Année liturgique* de Dom Guéranger, dont cet ouvrage est une adaptation intéressante et une mise au point très soignée. La nouvelle édition s'est enrichie d'une documentation artistique, dont on appréciera le bon goût et la belle exécution typographique. On saura gré tout spécialement à l'auteur pour la série des églises de station dont il donne des vues en partie inédites. Une carte de Rome avec indication de ces églises termine le second volume.

Saint-Pierre de Rome

Sur la plus illustre des basiliques romaines nous avons depuis peu une excellente monographie qu'une pensée très délicate a fait entrer dans la collection déjà avantageusement connue « Les Pèlerinages ». La basilique de l'Apôtre, au Vatican, est bien le premier et le plus émouvant pèlerinage du monde, après les Lieux Saints que rien n'égale sur la terre. Cet insigne sanctuaire a trouvé son historien en l'un de ceux

(1) Pius Parsch, *Das Jahr des Heiles, Klosterneuburger Liturgiekalender* (11e édition). Klosterneuburg (près Vienne), 1933-1934. 2 vol. in-12 de 488 et 672 pp. et nombreuses reproductions. 6 Marks. Cf. *Vie Spirituelle,* février 1934, p. 200.

qui le connaissent le mieux (1). M. Chéramy s'est bien gardé d'oublier que, si Saint-Pierre de Rome a l'honneur de posséder la sépulture du premier pontife romain, la basilique doit aux fonctions du culte qu'elle doit faciliter les vastes proportions et les splendeurs architectoniques dont on l'a dotée. Saint-Pierre de Rome est le rendez-vous de toute la chrétienté, et il faut que puissent s'y dérouler à l'aise les plus grandioses manifestations religieuses. L'autel de la « confession », élevé au-dessus de la tombe de l'Apôtre, remplit bien son rôle de point central vers lequel convergent tous les regards, lorsque le Pontife suprême y vient officier solennellement. Rien d'auguste comme la messe pontificale à l'autel papal; les rites antiques mentionnés dans les *Ordines romani* se retrouvent dans cette messe du Vicaire de Jésus-Christ. Plus que jamais le Pontife unique, le Sauveur du monde, transparaît en la personne de son ministre. Les longues théories de membres de la hiérarchie qui lui font cortège, l'immense assemblée qui l'acclame, représentent bien l'Église tout entière assistant à la perpétuelle continuation du sacrifice rédempteur. Les grandes solennités liturgiques se comprennent mieux là que partout ailleurs, et nul autre sanctuaire n'est jugé digne d'être témoin de ces rites, sans parallèle en aucune liturgie, qui accompagnent les béatifications et les canonisations. On regrette que l'ancienne basilique constantinienne ait totalement disparu, mais on se rend compte des besoins qui ont forcé la papauté au XVI[e] siècle d'assurer l'avenir de ce sanctuaire, qui était appelé à recevoir les pèlerins du monde entier. Il a du reste gardé intact son trésor inestimable, le corps du Prince des Apôtres.

L'Autel chrétien

La pensée de l'autel est inséparable de celle du saint sacrifice; aussi est-ce encore parler de la messe que d'introduire ici, en terminant cette étude, une mention pour le récent opuscule de Dom André Beekman sur l'Autel chrétien (2).

(1) H. Chéramy, *Saint-Pierre de Rome*. Collection « Les Pèlerinages », Paris, Flammarion, 1934. 1 vol. de XIX-213 pp. 10 francs.

(2) Dom A. Beekman, *Het Altaar*. Abbaye Saint-Paul, Oosterhout, (Hollande), 1934. Grand in-4° de 100 pp. avec nombreuses reproductions. 18 francs.

L'auteur a eu l'heureuse idée de relever l'intérêt de son étude en l'enrichissant d'illustrations bien choisies, qui en rendent la lecture plus attrayante encore. Même après l'ouvrage classique du R. P. Braun sur cette question de l'Autel chrétien, les pages de Dom Beekman méritent d'être signalées surtout au point de vue de la liturgie. L'autel est comme le vivant mémorial du Christ : fait uniquement pour l'oblation de la sainte Victime, il est aussi le symbole du Sauveur, car c'est par le Christ que doit passer toute offrande pour être agréable à Dieu. Un seul sacrifice, un seul autel : c'était la règle ordinaire pour chaque église aux temps anciens. Pendant plusieurs siècles les prêtres romains continuèrent à célébrer l'unique messe avec le Souverain Pontife, sans que l'on songeât à introduire plusieurs autels dans les basiliques pour leur permettre de dire la messe en leur particulier. L'autel majeur de nos églises continue à proclamer le principe antique de l'unité d'autel : lui seul est vraiment en vue, placé qu'il est régulièrement à l'extrémité de la nef centrale, au milieu du sanctuaire qui le fait mieux ressortir. Les autels latéraux ont paru peu à peu au moyen âge pour satisfaire la dévotion des prêtres désireux de célébrer la messe en leur particulier. Les églises monastiques en ont généralisé l'usage, parce que le nombre des messes privées était appelé à s'accroître constamment. — Les chapitres III[e] et IV[e] renferment des détails historiques et des indications pratiques sur la forme des autels, sur les matériaux en usage et sur les dimensions requises. On goûtera spécialement les pages qui mettent bien en lumière l'ancienne coutume de célébrer la messe sur les tombes des martyrs, et d'élever les autels au-dessus de leur « confession » comme à Saint-Pierre de Rome. Quelques pages substantielles sur les ornements des autels, notamment sur le ciborium, achèvent de donner à ce travail sa valeur documentaire, et font désirer des études analogues sur les autres objets de mobilier liturgique. Tous empruntent aux cérémonies du culte et à la célébration du saint sacrifice cette noblesse spéciale dont sont justement fiers les membres de la grande famille du Christ.

Dom P. DE PUNIET.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).